الأسرار الخفية في العلوم العقلية

العلامة الحلي



مؤسسه النور للمطبوعات

الأسرار الخفية في العلوم العقلية

"الطبيعيات"

تأليف

العلامة الشيخ جمال الدين الحسن بن الشيخ يوسف

ابن المطهر الحلي

(٦٤٨هـ - ٧٢٦هـ / ١٢٥٠م - ١٣٢٦م)

حققه وأخرجه على النسخة الأم

الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي

الدكتور صالح مهدي الهاشم

منشورات

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة
مفرق سنتر زعرور- ص ب : ١١/٧١٢٠
هاتف: ٤٥٠٤٢٦- ٤٥٠٤٢٦ فاكس: ٠١/٤٥٠٤٢٧

Published by Alaalami Library
Beirut- Lebanon po. Box 7120
Tel - Fax: 450427
E-mail: alaalami@yahoo.com.

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

تمهيد:

يبدو ان الحلة وان كانت وارثة بابل،كما ان الكوفة وارثة[1] الحيرة، والبصرة وارثة الأبلة، إلا انها لم تحتل مكانتها المرموقة في التاريخ قبل ان يهاجر اليها اول رجل من بني مزيد، هو أبو الحسن علي بن مزيد الاسدي[2]، حين قلده فخر الدولة البويهي، أمر الجزيرة سنة ٤٠٣هـ/١٠١٢م، فغلب عليها[3] واتخذ من بليدة النيل[4] القريبة من رقعتها الحالية،مقراً له حتى وفاته سنة ٤٠٨هـ/١٠١٧م، فخلفه ولده أبو الاغر دبيس بن علي الذي اتصف بالشجاعة والأقدام[5].

غير أن نزاعات وفتناً كثيرة صاحبت فترة إمارته البالغة ستة وستين عاماً[6]، توفي ليخلفه ولده أبو كامل منصور[7]، ومن بعده ولده سيف الدولة صدقة بن منصور، الذي اسكن أهله وجيشه مدينة الحلة برقعتها المعروفة الآن سنة

---

(١) لتفصيل تاريخ الحلة يراجع – الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج٨ ص٣٦٠، ابن جبير، الرحلة، (بغداد ١٣٥٦/١٩٣٧) ص ١٦٨-١٦٩، ابن بطوطة، الرحلة، (القاهرة ١٩٤٦) ص١٣٨-٩، ابن الاثير، الكامل في التاريخ، مواضع مختلفة من ج٩ و١٠، ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، المجلسي، بحار الانوار، ج٢٥ ص٣٧. ومن المتأخرين – تاريخ مدينة الحلة وموجزه للشيخ يوسف كركوش، شعراء الحلة، للشيخ علي الخاقاني، طبقات فقهاء الحلة، وغيرها...

(٢) ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٩ (بيروت ١٩٦٦) ص٢٤٢، الزركلي، الاعلام، ج٢ (القاهرة ١٣٤٥) ص١٩٩.

(٣) ابن الاثير، المصدر السابق، ص ٢٤٢.

(٤) النيل بليدة في سواد الكوفة قرب حلة بني مزيد يخترقها خليج كبير يتخلج من الفرات الكبير، حفره الحجاج بن يوسف وسماه بنيل مصر (الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج٨ ص٣٦٠).

(٥) ابن الاثير، نفس المصدر، ج٩ ص٣٠٤، الزركلي، الاعلام، ج١ ص٣٠٧.

(٦) الزركلي، نفس المرجع،ج١ ص٣٠٧، يذكر ابن الاثير ان مدة امارته سبع وخمسون سنة مع انه ذكر كما مر بالهامش (٥) اعلاه ان الامير دبيس تولى الامارة سنة ٤٠٨هـ ومات سنة ٤٧٤هـ. فتكون مدة امارته كما ذكرنا، الا اذا لم يحسب ايام الفتن والهروب من الامارة بداعي الحرب.

(٧) ابن الاثير، نفس المصدر، ج١٠ ص٥١ ويذكر انه توفي سنة ٤٧٩هـ/١٠٨٦م في حين جاء عند ابن الجوزي انه توفي سنة ٤٧٨هـ(المنتظم ج٩ ص٢٥).

٤٩٥هـ/١١٠١م، فتأنق هو واصحابه في اقامة القصور والمباني الفخمة، وبني فيها المدارس والمعاهد وانتقل اليها العلماء والادباء من النيل وغيرها[١].

فصارت خلال سنوات قليلة كعبة يحج اليها التجار وسائر ارباب المهن[٢]، بعد ان كانت اجمة تأوي اليها السباع[٣].

ولما قتل سنة ٥٠١هـ/١٠١٧م [٤] بقيت الحلة على عادتها [٥]، وخلفه ولده دبيس الثاني بن صدقة الذي اسر عند مقتل والده إحدى عشرة سنة[٦]، ثم عاد إلى الحلة من الأسر سنة ٥١٢هـ/١١١٨م، فاقامه أهلها أميراً عليهم بعد ابيه [٧].

واتهم بقتل الخليفة المسترشد سنة ٥٢٩هـ/١١٣٤م فبعث اليه السلطان، غلاما ارمنياً ضربه ضربة ابان بها رأسه، وقيل بل قتل بين يدي السلطان مسعود، وكان بين قتل المسترشد وقتله ثمانية وعشرون يوماً[٨].

ثم تعاقب على الحلة الأمراء،حتى زحف السفاح هولاكو (٦٦٣هـ/١٢٦٤م) بجيشه المدمر[٩]، الا ان الفيحاء بحكمة بعض أهلها، تمكنت من الافلات من ذلك الاخطبوط المجرم، فنجا أهلها وكان في ذلك استمرار ثقافتهم واحتفاظهم بجزء كبير من التراث الحضاري، بالاضافة إلى انتعاش احوالهم الاقتصادية، الذي كان له

---

(١) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج٨ ص٣٦٠، الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات، ص١٧٧.

(٢) ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص١٦٨-٩.

(٣) الحموي، نفس المصدر، ج٨ ص٣٦٠.

(٤) ابن الجوزي، المنتظم، ج٩، بغداد ١٩٩٠ ص١٥٨، ابن الاثير، ج١٠ ص٤٤٠-٤٤٩

(٥) الحموي، نفس المصدر، ج٨ ص٣١٠.

(٦) ابن الجوزي، نفس المصدر، ج١٠ ص٥٢.

(٧) ابن الاثير، نفس المصدر، ج١١ ص٣٠، الزركلي، نفس المرجع، ج١ ص٣٠٧.

(٨) ابن الجوزي، نفس المصدر، ج١٠ ص٥٢.

(٩) خالدة تلك هي الكلمات التي يتحدث بها ابن الاثير في وصف التتر منها (لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاماً لها، كارهاً لذكرها فأنا اقدم اليه رجلا وأؤخر أُخرى فمن الذي يسهل عليه ان يكتب نعي الاسلام والمسلمين، ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك فيا ليت امي لم تلدني ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسياً منسياً..) ج١١ ص ٣٧٠ قال ابن الاثير هذا وهولاكو لم يدخل بغداد بعد، وفي حوادث سنة ٦١٧ هـ، ليت شعري فما كان شعوره لو قدر له العيش حتى يوم احتلال بغداد فقد اخترم عليه الرحمة سنة ٦٣٠ هـ/١٢٣٢م.

الاثر في زيادة ثقافتهم وديمومتها على ما يذكر صاحب كتاب" الحوادث الجامعة"، حيث كانوا يجلبون الأطعمة إلى بغداد، ويبتاعون بأثمانها الكتب النفيسة، فاستغنى بهذا الوجه خلق كثير[1].

الجانب الفكري لتاريخ الحلة:

اذا ما اكتفينا بهذا القدر من الجانب التأريخي، وبلغنا جانب الحلة الفكري لاحظنا انها كانت قديمة الثقافة، تخرج فيها من العلماء الفحول[2]، ووجدنا ان الحوزة العلمية والرئاسة انتقلتا اليها ولما يمضِ قرن واحد على تأسيسها في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي (٤٦٠.هـ/١٠٦٧م)[3]، وكان من اوائل المراجع الدينية فيها شيخ الفقهاء والاصوليين محمد بن احمد بن ادريس العجلي صاحب (السرائر) (٥٤٣هـ/٥٩٨هـ) (١١٤٨م /١٠٢١م)، على الرغم من اعراض بعض العلماء عنه وقول ابن داود وغيره فيه انه (اعرض عن حديث اهل البيت بالكلية).

اقول – جمد الفكر الشيعي قرابة قرن على آراء وتحقيقات الشيخ الطوسي،ولم يجرؤ احد على الاجتهاد والاستنباط فكانت ثورة ابن ادريس.

---

(١) الحوادث الجامعة، ص٣٣١. ويذكر ايضاً، انهم كانوا يحملون الغلة والتمر والسمك إلى بغداد التي كان يلفها قحط وغلاء فاحشين، ص٤٤٧. وهناك روايات واساطير تحكى عن الحلة وتاريخها وكرامات رجالها، ذكر ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة بعضاً منها ج٨ ص٢١٥-٢٤١، وابن المطهر الحلي، كشف اليقين، (ايران ١٢٩٨) ص١٨-١٩ والمجلسي في بحار الانوار، ج٢٥ ص٣٧. فراجع.

(٢) الخوانساري، نفس المصدر، ص١٧٧.

(٣) ولد الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسين بن علي الطوسي في خراسان سنة ٣٨٥هـ/٩٥٥م وقدم بغداد سنة ٤٠٨هـ/١٠٠٣م وهجرها إلى النجف سنة ٤٤٨هـ/١٠٥٦م وتوفي فيها في المحرم سنة ٤٦٠هـ/تشرين الثاني ١٠٦٧م، مصادر ترجمته بقلم الشيخ الطهراني ضمن مقدمة كتاب التبيان (النجف ١٩٥٧)، وكتاب (مصادر دراسة النجف والشيخ الطوسي) تأليف عبد الرحيم محمد علي ومحمد هادي الامين.

والباحث لشديد الايمان بالرأي القائل ان المدرسة الانتقادية التي وضع أفكارها هذا الشيخ لم تكن تبغي تهديم الصرح الذي شيده الشيخ الطوسي، بقدر ما كانت تريد دعم ذلك الصرح وتطوير الأفكار التي جاء بها.

ومن ابرز الأسر العلمية التي تصادفنا في هذا الجانب أيضاً أسرة آل طاووس، الأسرة التي تولت نقابة العلويين أواخر أيام العباسيين. ومن ابرز رجالها – من أصحاب العلم والثقافة ممن كانت لهم كرامات يتحدث عنها المجتمع الحلي - شرف الدين محمد بن طاووس نقيب العلويين الذي قتله التتار اثناء احتلالهم بغداد سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م [١].

ومنهم مجد الدين محمد بن طاووس الذي حضر مع بعض أهل الحلة إلى هولاكو وسألوه حقن دماء أهل الحلة فأجاب سؤالهم[٢].

ومن شخصيات هذه الأسرة البارزين أيضاً، رضي الدين علي بن سعد الدين موسى بن طاووس المولود سنة ٥٨٩هـ/-٦٦٤هـ/١١٩٣م-١٢٦٥م[٣]. كان (من جملة العبدة الزهاد المستجابي الدعوة)[٤]، قال عنه العلامة الحلي (كان صاحب كرامات حكي لي بعضها وروى لي والدي رحمه الله البعض الآخر)[٥].

لذا فقد تورع عن الفتوى وألف في الأدعية والأذكار[٦]، وعند وفاته عين آخر في نقابة العلويين، هو أخوه جمال الدين محمد بن طاووس.

---

(١) ابن داود، الرجال، (طهران ١٣٨٣/١٩٣٤م، ص ٤٠٨، التفر يشي، نقد الرجال، ص٢٩١، العاملي، أمل الأمل، ص٢٤٣-٢٤٤، البحراني، لؤلؤ البحرين، ص٢٧٦-٢٨٠ وغيرها.

(٢) الحوادث الجامعة، ص٣٢٩، ابن عنبه، جمال الدين الحسيني، عمدة الطالب، (النجف١٩٦١) ص١١٧.

(٣) الحوادث الجامعة، ص٣٥٦، عمدة الطالب، ص١٩٠، لؤلؤة البحرين، ص٢٣٥-٢٤٥، روضات الجنات، ص٣٩٢، مصفى المقال، ص٢٩٧، وله ترجمات في غير ذلك من المظان.

(٤) الخوانساري، نفس المصدر، ص٣٩٤.

(٥)اجازته لبني زهرة في بحار الانوار، ج٢٥ ص٢٢.

(٦) من كتبه المعروفة بهذا الخصوص – (كشف المحجة)، (الامان من اخطار الاسفار والازمان)، (الاقبال) (مهج الدعوات)، (اللهوف)، (شرح المهموم) (سعد السعود) وغيرها ويرى الشيخ الطهراني انه الف اكثر من سبعين مجلداً من كتب الدعاء ذكر منها في كتابه (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) في مواضع مختلفة.

وعند وفاته سنة (٦٧٣هـ/١٢٧٤م)[1] تلاه غياث الدين عبد الكريم بن إحمد ابن طاووس سنة (٦٩٣هـ/١٢٩٣م)[2].

ومن الاسر العلمية التي شاركت في تطوير الفكر في الحلة – اسرة آل نما- ومن ابرز رجالها نجيب الدين محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما(ت٦٤٥-١٢٤٧م)، رئيس الحوزة العلمية في زمانه ومن اساتيذ الشيخ سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي[3].

ومنهم ايضاً نجم الدين بن نجيب الدين بن نما (ت٦٨٠هـ/١٢٨١م)،على الأرجح كان من اساتذة صاحب هذه الترجمة[4].

ومن الاسر الحلية ذات النفوذ الروحي -اسرة آل سعيد- ومن ابرز رجالها الشيخ نجم الدين ابو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلي الهذلي،المعروف بالاوساط الفقهية بالمحقق الحلي (ت٦٧٦هـ-١٢٧٧م) الذي مر ذكره، خال العلامة الحلي وأستاذه[5]، وممن حضر بعض دروسه نصير الدين الطوسي، وجرى البحث بحضوره في مسألة استحباب تياسر المصلى للعراقي، فأورد نصير الدين: بأنه لا وجه لهذا الاستحباب،لان التياسر ان كان من القبلة إلى غير القبلة فهو حرام، وان كان من غيرها اليها فهو واجب، فأجاب المحقق الحلي من القبلة إلى القبلة[6].

ومن رجالات الحلة الذين أسهموا في نهضتها الفكرية، وفي التدريس والمباحثة، الشيخ محفوظ بن وشاح بن محمد (ت٦٩٠هـ/١٢٩١م)[7] وابنه العدل

---

(١) الحوادث الجامعة، ص٣٨٢، البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٣٥٥.

(٢) المصدر السابق. ص٤٨٠.

(٣) الخوانساري، نفس المصدر، ص١٤٥. العاملي، امل الآمل، ج٢ ص٢٥٣.

(٤)الخوانساري، المصدر السابق، ص ١٤٥-١٤٦.

(٥) ابن داود، نفس المصدر، ص٨٣، البحراني، ص٢٢٧-٢٢٩، العاملي،ص٤٨-٥٢.

(٦)العاملي، المصدر السابق،ج٢، ص٤٩.

(٧) الخوانساري، نفس المصدر، ص١٤٩.

الفقيه محمد،الذي ولي قضاء الحلة فترة من الزمن[1]، وهو الجد الأعلى لأستاذنا الدكتور حسين علي محفوظ.

الشيخ سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي:

واذا بلغنا باستعراضنا هذا الحد من قادة الفكر الحلي ورجالاته طالعتنا ألمع عائلة حلية حينذاك وربما كانت ألمعها على الاطلاق، تلك هي عائلة آل المطهر الحلي، وكبيرها الشيخ ابو المظفر سديد الدين يوسف بن الشيخ شرف الدين علي ابن المطهر الحلي والد صاحب هذه الترجمة واستاذه الاقدم في الفقه والادب والاخلاق والاصول والكلام[2](كان فقيهاً محققاً ومدرساً عظيم الشأن[3]، قال عنه محمد الاسترابادي: جلاله اشهر من ان يذكر[4].

ونقل ولده اقواله في كثير من كتبه[5]، ويظهر من فحوى كثير من الاجازات ان معظم روايات ولده ونقوله مستندة اليه[6].

ويبدو من كتاب اجوبة العلامة لأسئلة السيد مهنا الحسني، غاية فضل هذا الشيخ وتقدمه في كثير من العلوم بل والنهج القويم الذي كان عليه في حياته[7].

ويظهر من اجازة الشيخ محمد بن احمد بن محمد للشيخ عبد العال الميسي ان للعلامة الحلي طريقين لرواية مصنفات شيوخه اكثرها بوساطة والده[8]، لان

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٨، ويذكر صاحب كتاب الحوادث الجامعة في حوادث سنة ٦٨٥هـ: فيها استناب في القضاء ببلاد الحلة – العدل الفقيه تاج الدين محمد بن محفوظ بن وشاح، (الحوادث الجامعة)ص١٥١

(٢) الخوانساري، روضات الجنات، ص٧٦٠.

(٣) ابن داود، الرجال، ص١٢٠.

(٤) منتهى المقال، ص٣٢٢.

(٥) العاملي، نفس المصدر، ج٢ص٤٢.

(٦) الخوانساري، نفس المصدر، ص٧٦٠.

(٧) طبع في ايران ١٣١١/١٨٩٣م.

(٨) عبد الله افندي، رياض العلماء، مخطوط، نقلاً عن روضات الجنات، للخوانساري ص١٧٥

الحلي لم يقرأ على الطوسي غير «الهيات الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا وبعض كتاب «التذكرة» في الهيئة على ما صرح به العلامة الحلي في اجازته لبني زهرة[1].

وقد ضن علينا كتاب التراجم والسير بترجمة وافية لهذا الرجل، فلم تتعد ترجمته في كتبهم السطر أو السطرين، بل اغفله القسم الكبير منهم، فضاعت سيرته بين شح الكاتبين وشهرة ولده التي طبقت الآفاق، فاندمجت اعماله باعمال ولده، فاختلطت على الدارسين وهو ما نرجو ان نتمكن من البرهنة عليه وتوضيحه باسهاب.

مولد الحلي ونسبه :

وكثمرة من ثمرات ذلك الرجل العربي الكريم، وفي تلك الظلال الوارفة، من الصلاح والتقوى والفكر المتوقد والبيئة العلمية، ولد الشيخ جمال الدين[2] ابو منصور[3] الحسن[4] بن الشيخ سديد الدين [5] يوسف [6] بن الشيخ زين الدين[7] علي ابن محمد[8] [9] بن المطهر[10] بالميم المضمومة والطاء غير المعجمة والهاء المشددة

---

(١) المجلسي، نفس المصدر، ص٢٢.

(٢) ابن داود، الرجال، ص ١١٩ –١٢٠.

(٣) الخوانساري، روضات الجنات (طهران ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م) ص١٧٢-١٧٧.

(٤) الاربيلي، الشيخ محمد علي، جامع الرواة، (طهران ١٣٣٤هـ/١٩١٥م) ص١٢٣، وعند الصفدي، الوافي بالوفيات، باسم الحسين وكذا ذكره ابن حجر العسقلاني في (الدرر الكامنة) ج٢ (حيدر اباد الدكن ١٣٤٩هـ١٩٣٠م) ص٤٧١، وفي لسان الميزان (حيدر اباد الدكن ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م) ص ٣١٧-٣١٨.

(٥) العاملي، امل الآمل، (ايران ١٣٠٢هـ/١٨٨٤ م) ص٤٠-٤١ وص٥٦.

(٦) الحائري، الشيخ ابو علي، منهج المقال في علم الرجال/ ايران ١٣٠٢، ص١٠٢-١٠٦.

(٧) التفريشي، مصطفى، نقد الرجال (طهران ١٣١٨هـ/١٩٠٠م) ص١٠٠.

(٨) الاسترابادي، محمد بن علي، الرجال (ايران بلات) ص٢٥-٤٠، الصدر، السيد حسن، تاسيس الشيعة لعلوم الاسلام، (بغداد بلات) ص٢٧٠، ص٣٠٦، ص٣١٣، ص٣٩٧.

(٩) العاملي، السيد محسن، اعيان الشيعة، ج٢٤ (دمشق ١٩٤٧/١٣٦٦) ص٢٧٧-٣٣٤.

(١٠) السخاوي، ذيل كتاب دول الاسلام، ج٢ (حيدر اباد الدكن ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م) ص١٧٨.

والراء[1] الحلي[2] العراقي[3] الاسدي[4]- المعروف في الاوساط العلمية "بالعلامة[5]" على الاطلاق[6]- في مدينة الحلة، المزيدية تاسع عشر شهر رمضان سنة ثمان واربعين وستمائة[7].

ولم يختلف المؤرخون وكتاب السير في شهر وسنة ولادته فقد أغناهم عن هذا العلامة بترجمة نفسه في كتابه الخلاصة[8] وغيره.الا انهم اختلفوا في يوم مولده وحسب، ومرد هذا الاختلاف على الارجح تصحيف واشتباه في قراءة الارقام. فقد جاء في طبعة (الخلاصة) المصححة على عدة نسخ كما قال مصححها وناشرها[9]، التاريخ الذي ذكرناه آنفاً. ونقل عبد الله افندي عن اجوبة العلامة لأسئلة السيد مهنا

---

(١) العلامة الحلي، خلاصة الرجال، النجف (١٣٨١ /١٩٦١) ص٤٥-٤٩.

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٩(القاهرة) ص٢٦٧، ابن الوردي، التاريخ، ج٢ ص٢٦٧، اليافعي، مرآة الجنان، ج٤ ص٢٧٦.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤ (بيروت ١٩٦٦) ص١٢٥ اما قوله (الحلبي) فتصحيف واضح.

(٤) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج٢ ص٧١.

(٥) يذكر الطريحي في مادة (علم)، والعلامة العالم جداً للمبالغة وكأنهم يريدون به داهية (مجمع البحرين (ايران بلات) ص٥٠٩٠

(٦) وهذه الصفة هي اقل اوصافه على رأي الشيخ البهائي وعلى رأي اغلب المصنفين في علم الرجال. ويرى السيد محسن العاملي (اما في هذا الزمان فقد ابتذل لقب العلامة حتى ان بعض المعاصرين الف كتاباً وطبعه ولقب بالعلامة بعض من هو من العوام بالحقيقه..) اعيان الشيعة، ج٢٤ ص٢٧٧.

(٧) العاملي، توضيح المقال في علم الرجال (ايران ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م) ص٦١.

(٨) الحلي، خلاصة الرجال، ص٤٨، الحائري، منتهى المقال ص١٠٦.

(٩) راجع كلمة الناشر اول طبعة (الخلاصة في النجف) ١٩٦٦، ويقول السيد حسن الصدر – ان عنده من الخلاصة نسخة قديمة عليها خط المؤلف، واجازته للشيخ تاج الدين الحسن بن الحسين (تاسيس الشيعة ص٣٩٧).

وللخلاصة ايضاً نسخة فريدة في احدى المكتبات الاهلية العامة في الكاظمية كانت يوماً ما من اوقاف المكتبة الغروية التي استحل حرمتها الكثيرون (راجع عن نسخة الخلاصة هذه الذريعة ج٧ ص٤).

ابن سنان المدني ما نصه (ولد ولدي المبارك ابو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر ليلة الجمعة في الثلث الاخير من الليل سبع وعشرين رمضان..)[1] وفي " توضيح المقاصد" للشيخ العاملي (كانت ولادته في تسع وعشرين من شهر رمضان..)[2] وتبعهما بهذا الاختلاف آخرون، الا انه اختلاف محصور في يوم مولده فحسب كما يتبين، وبين الارقام ١٩ و٢٧ و٢٩ رمضان، ولا يخفى ان اشتباه سبع بتسع كثيراً ما يقع.

ويورد صاحب أرجوزة (نخبة المقال) تاريخ ولادته وعمره بهذين البيتين الطريفين:

وآية الله ابن يوسف الحسن   سبط مطهر فريدة الزمن

علامة الدهر جليل قدره   (ولد رحمة) وعز عمره[3]

وقيل في شرحها انه اراد بقوله (ولد رحمة) اشارة إلى سنة ولادته ٦٤٨هـ.

وبقوله (عز)، إلى عمره وهو (٧٧) سنة[4]، ولو يستقيم البيت بكلمة (عزاً) وبه يكون عمره (٧٨) سنة، لكان اقرب إلى الصواب.

اما نسبته إلى العراق فظاهرة،وكذا نسبته إلى الحلة المزيدية، فقد كان فيها مولداً ومسكناً ووفاة.

اما نسبته إلى قبيلة (بني اسد)[5] فقد ذكرها من القدماء ابن حجر

---

(١) احصيت عدة مسائل السيد مهنا بن سنان فكانت ٢٣٦ مسألة في مختلف الفنون واغلبها في التفسير والفقه، والكلام. توجد لها نسخ مخطوطة كثيرة منها في مكتبة الشيخ هادي كاشف الغطاء يرجع عهد نسخها إلى حدود الالف وتقع في ١١١ صفحة ونسخة حسنة في مكتبة ديوان آل الخالصي العامة في الكاظمية.

(٢) العاملي، توضيح المقاصد، ص٦١.

(٣) الحسني البروجردي، السيد حسن، نخبة المقال في علم الرجال، (ايران ١٣٧٨) ص١٠٨

(٤) المرعشي النجفي، السيد شهاب الدين، منية الرجال في شرح نخبة المنال، ايران ١٣٧٨ هـ/١٩٥٨ م ص١٠٩.

(٥) اسد –اسم لقبيلتين عظيمتين اولاهما – قبيلة من مضر وابوهم اسد بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر. وقد نزلت هذه القبيلة العراق والبصرة، واليها ينتسب صاحب هذه الترجمة وينتسب اليها ايضاً صدقة بن مزيد الذي مصر الحلة – كما مر – ومنهم حبيب بن مظاهر الاسدي ومسلم بن عوسجة الاسدي اللذان استشهدا مع الإمام الحسين في طف كربلاء. وثانيهما – قبيلة من ربيعة وابوهم اسد بن ربيعة.

وعدد عمر رضا كحالة في كتاب (معجم القبائل العربية) ج١ ص٢١-٢٥ تسع بطون تسمى بهذا الاسم (اسد) وأُخرى فخذ من الازد ينتسبون إلى اسد بن الحارث.

العسقلاني[1] واخذ به بعض المتأخرين[2] ولم يرجحه البعض الآخر[3].

اما والدته كما هو المشهور فهي أخت (المحقق الحلي)، الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلي الهذلي (ت٦٧٦هـ/١٢٧٧م)[4].

ومما يذكر ان للعلامة اخاً واحداً هو الشيخ رضي الدين علي وهو عالم فاضل [5].

ولاخيه هذا ولد كان من فضلاء عصره، هو الشيخ قوام الدين محمد بن الشيخ رضي الدين علي بن يوسف الحلي[6].

في هذا البيت العلمي ترعرع الشيخ جمال الدين الحسن بن المطهر الحلي ولا نعرف شيئاً عن اقترانه بأُخرى غير والدة ابنه ابي طالب فخر المحققين محمد ولكن الذي نعرفه ان عمره كان اربعاً وثلاثين سنة عندما رزق بمولوده المذكور في ٢/جمادى الأولى / سنة ٦٨٢هـ/١٢٨٣م[7]، ربما كان الشيخ ابو طالب أول أولاده، بل ربما كان ولده الوحيد، لشدة ما كان يهيم به ويهتم بتربيته، وفيما يشير اليه في تضاعيف مصنفاته، التي الف الكثير منها لاجله، وكانت وصيته المشهورة- التي تضمنها آخر كتابه (قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام)- تفيض عطفاً وحناناً، وتزخر بالحكمة والموعظة، ولما يزل عمر ابنه عندها ست عشرة سنة[8].

وقد بولغ في ذكاء محمد حتى قيل انه بلغ درجة الاجتهاد في العاشرة من عمره.[9]

---

(١) الدرر الكامنة ج٢ ص٧١.

(٢) المرعشي النجفي، المصدر السابق، وكذا مقدمة كتاب (احقاق الحق) بقلم السيد المذكور.

(٣) العاملي، المصدر السابق، ج٢١ ص٣٠١.

(٤) الخوانساري، روضات الجنات، ص١٧٤.

(٥) العاملي، امل الآمل، ص٢٩١.

(٦) العاملي،امل الآمل، ص٢٩٠.

(٧) الخوانساري، روضات الجنات، ص٥١٧.

(٨) الخوانساري، نفس المصدر، ص٥١٨.

(٩) الشيبي، الفكر الشيعي. ص١١٩ هامش ٤٩.

ويذكر ايضاً ان محمداً قام بانتاج لم يستطع ان ينهض به الا والده، حيث كان والده مرتبك الخط بصورة لا يوجد من يقرأ ما كتبه من تأليف الا هو وولده محمد.

لذا قام بنسخها واخراجها من تلك الظلمة، فكان يعد مؤلفاً ثانياً لذلك التراث، لذلك لم يجد مجالاً لان يؤلف اذ رأى ان واجبه يحتم عليه احياء مآثر والده.

والملاحظ لهذه الاقوال يجد ان الامر قد حمل اكثر مما يجب، فلا يجد الباحث ان خط العلامة رديء لا يقرؤه غير ولده، كما لا ارى ان خط فخر المحققين احسن من خط والده، الامر الذي ادى إلى ان يخرج مصنفات والده بواسطته من تلك الظلمة.

بل ان خط العلامة الحلي يتميز بجمال وتناسق، نعم ان من عادة علماء ذلك العصر ان يتجاهلوا التنقيط وليس في ذلك من ضير.

والمتتبع لمخطوطات مصنفات الحلي يجد ان اكثرها بخط يده وبخط بعض تلامذته عليها اجازاته ويندر ان نجد مخطوطاً بخط ولده محمد.

اما ان فخر المحققين محمد لم يجد مجالاً لان يؤلف بعد انشغاله بتأليف ابيه فذاك امر قد يكون له ما يبرره، ومع هذا فانه اضاف إلى المكتبة العربية اكثر من خمسة مصنفات قيمة[1].

الحلي من مراجع الفقه العظام:

ينحصر ملاك المرجع الديني ومدركه، في الفقه والحياة، بامور تميزها عن المفهوم المخصص لها في قواميس اللغة ومعاجمها، لسبب جوهري،له علاقة حميمة بالاجهاد والعمل به، واصدار الجديد من الفتاوى الشرعية، على وفق تطور مفاهيم علم اصول الفقه عبر الزمان وتعدد المكان.

---

(١) المعروف منها: ١-ايضاح الفوائد في شرح كتاب القواعد.

٢-الكافية الوافية في علم الكلام،

٣ -الفخرية في النيّه.

٤-السؤول في شرح كتاب الاصول.

وهو امر مكن العلماء من الحركة والنشاط والنمو عهداً بعد عهد، وعصراً بعد عصر، ولهذا فإن مفهوم المرجعية يعني المجتهد العادل، أو المرشد الروحي، أو الامام المقلد، المستنبط للاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية.

ولمراجع الفقه واصوله، خواص وميزات فصلتها الكتب المعنية الفقهية منها والاصولية، لاسيما المتأخرة منها، في ابواب مهمة، ليس هنا محل استقصائها، الا بالقدر الذي يمكننا من توضيح العلاقة بين ابن المطهر الحلي صاحب هذه الترجمة، وتلك المرجعية. فقد كان العلامة الحلي في قمة المراجع الدينية في القرن السابع والثامن الهجريين، يوم كان في الحلة حوزة علمية تموج بالطلاب والشيوخ والعلماء.

ومن سير الاحداث نرجح: ان الحلي لم يرق سدة المرجعية قبل ان يمضي العقد الخامس من العمر، وعلى وجه التحقيق بعد سنة ٦٩٠هـ/١٢٩١م،أي بعد وفاة الشيخ يحيى بن احمد بن سعيد الحلي، لان الشيخ المذكور كان من اساتذة الحلي ومن اقران ابيه ومن الفقهاء المبرزين انذاك. ولا ينقص هذا من مكانة الحلي، أو من علميته شيئاً فقد كان احد دعائم الحوزة العلمية والمرشح الوحيد لتلك الرئاسة.

ومن المعروف ان اهم كتب الحلي الفقهية التي عليها المدار حتى اليوم، كان قد ألفها قبل التاريخ الذي ذكرنا، فكتابه (تحرير الاحكام الشرعية...)[1] انتهى من تصنيف القاعدة الأولى منه في شهر ربيع الأول سنة ٦٩هـ [2]، وقال عنه المصنف انه (كتاب حسن جيد استخرجنا فيه فروعاً لم نسبق اليها مع اختصاره)[3]، وكتابه

(١) طبع هذا الكتاب لاول مرة في ايران سنة ١٣١٤ هـ، ونقرأ مزيداً من التفصيلات عن هذا الكتاب في كتاب (الخلاصة) للحلي نفسه ص٤٥ وفي الذريعه -ج٣ ص٣٧٨-٩ وحاجي خليفه-، كشف الظنون، ص٦٨٥، والبغدادي، ايضاح المكنون، ج١ ص١٣٣ وبصدد مخطوطاته، فهرست المكتبه -المركزية بطهران، ج٣ ص١٨٠٨، فهرست مكتبة الامام الرضا، ج٥ ص٣٧٤ – ٦، فهرست مكتبة سبهلار ج٣، ص ٣٢٨، دليل مخطوطات العراق، مخطوط ورقة ٦٤.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج١ (طهران ١٣١٤) ص١٦٧.

(٣) الحلي، الخلاصة، ص٤٥.

الضخم الآخر المعروف (قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام)[1]، انتهى من تصنيفه سنة ٦٩٢ هـ أو سنة ٦٩٣ هـ[2]، اما كتابه الموسوم بـ(منتهى المطلب في تحقيق المذهب)[3]، فقد بدأ بتصنيفه وعمره اثنان وثلاثون سنة حيث قال في المقدمة التاسعة من الكتاب (لما رأينا ان الغالب على الناس في هذا الزمان الجهل وطاعة الشهوة والغضب، والرفض لادراك المعاني القدسية، وترك الوصول إلى انفس المعارج العلوية، وافتتانهم لرذائل الاخلاق، واتصافهم بالاعتقادات الباطلة على الاطلاق، حتى اني في مدة عمرنا هذا وهو اثنان وثلاثون سنة،لم نشاهد من طلاب الحق الا قليل)[4].

وقال عن هذا الكتاب في موضع آخر انه (لم يعمل مثله ذكرنا فيه جميع مذاهب المسلمين في الفقه ورجحنا ما نعتقده، بعد ابطال حجج من خالفنا فيه[5] . وينقل السيد محمد باقر الخوانساري عن خطبة الكتاب المذكور قول الحلي (انه فرغ من تصنيفاته الحكمية والكلامية واخذ في تحرير الفقه من قبل ان يكمل له ٢٦ سنة)[6].

---

(١) طبع هذا الكتاب مراراً منها سنة ١٢٧٢هـ ومنها بقطع كبير مع حواش نافعه سنة ١٣٢٩هـ، ذكره المصنف في كتابه (الخلاصة) ص٤٨، وفي" الذريعه" -تفصيلات عنه وعن مخطوطاته ج١٢٧ وشروحه ج٢ ص١٠٠ وعن مخطوطاته في مكاتب العالم – فهرست المكتبة المركزية لجامعة طهران ج٣ ص٢٧٨٦، فهرست مكتبة سبهلار ج٣ ص٢٢٩/٨١٩٤.

(٢) الطهراني، الذريعه، ج١٧ (طهران ١٩٦٧) ص١٢٧.

(٣) طبع الجزء الاول في طهران سنة ١٣١٦ والجزء الثاني فيها ايضاً سنة ١٣٣٣هـ، وذكره المصنف في كتابه (الخلاصة) ص٤٥ بقوله – (عملنا منه إلى هذا التاريخ وهو شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وتسعين وستمائة سبع مجلدات) والطبعة التي بين ايدينا تضم تسع مجلدات اولها – كتاب الطهارة وتاسعها – كتاب التجارة. ولهذا الكتاب مخطوطات كثيرة منها في مكتبة الحكيم في النجف الاشرف وأُخرى في مكتبة سبهلار، انظر فهرستها ج٣ ص٥٢٠.

(٤) ابن المطهر الحلي، منتهى المطلب،ج١، (طهران ١٣١٦) ص٢.

(٥)الحلي، الخلاصة، ص٤٥.

(٦)الخوانساري، روضات الجنات، ص١٧٥، وكذا نقل هذا النص السيد محسن العاملي في اعيان الشيعة ج٢٤ ص٢٨٣، ونقله ايضاً السيد محمد صادق بحر العلوم عند تحقيقه لكتاب (الفوائد الرجالية).

ولم أجد في الطبعة الوحيدة لهذا الكتاب مثل هذا النص، ولعل السيد الخوانساري قد نقل ذلك من احدى مخطوطات هذا الكتاب التي كانت بين يديه.

ومن المؤسف ان كتب التراجم والرجال لم تسعفنا بهذا الشأن ولم تذكر عن امر تولية المرجعية شيئاً، واقصى ما ذكرته تكرارها لجملة تجترها، كلما عز عليها المطلب ونضب عندها المعين، وهي: (حالة في علو قدره، وسمو مرتبته، وكثرة علومه اشهر من ان يذكر)[1]. ونحو هذا المعنى: (محامده اكثر من ان تحص واشهر من ان تخص)[2]. ولا اجد ان هذه الجملة تفي الرجل حقه.

الحلي وحكام عصره:

اول لقاء بين الحلي وحكام عصره، كان مع نصر الدين الطوسي وزير التتار، وتروى بهذا الشأن اساطير واخبار لا يمكن قبولها دون تدقيق.

ثم بعد ذلك الف كتابه (الاسرار الخفية في العلوم العقلية)، وقدمه إلى شمس الدين هارون بن محمد الجويني (ق ١٢٨٥/٦٨٤) صاحب ديوان بغداد.

والف بعد ذلك رسالة في علم الكلام،سماها (الرسالة السعدية)، كتبها باسم سعد الدين ، وزير السلطان غازان، ومن ثم وزير اخيه محمد خدابندا.

وقد تميز هذا العهد انصراف العلامة الحلي عن السياسة واهوالها، بعد ان شهد- عن قرب- الاضطراب السياسي الذي كانت عليه البلاد آنذاك، والفواجع التي حلت باصدقائه آل الجويني...

صلته بخدابنده:

وعلى عكس الفترة السابقة تناقلت المظان- باسهاب- خبر تقدم الحلي في دولة خدابنده[3]، وانه كان عنده ذا حظوة[4]، وتوسع البعض في وصف هذه الصلة،

---

(١) ذكر هذه العبارة كل من الاسترابادي، الرجال، ص٢٥، التفريشي، نقد الرجال، ص، العاملي ص٤٠، وغيرهم.

(٢) ذكر هذه العبارة كل من – الحائري، منتهى المقال في احوال الرجال، ص١٠٥، التفريشي، نظام الاقوال، الاربلي، جامع الرواة، ص٢٣ وغيرهم.

(٣) ابن حجر، لسان الميزان، ج٢ ص٣١٧.

(٤) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة.٠٠، ج٩ ص٢٦٧.

فقال ابن حجر: انه (كثرت امواله)[1]،وقال ابن كثير: ان خدابنده (اقطعه عدة بلاد)[2].

ولأن لخدابنده هذا أثراً كبيراً في حياة الحلي فلا بد من الإسترسال المفيد والتفصيل في حياة هذا الرجل.

اختلف المؤرخون في اسم هذا السلطان، فهو عند ابن حجر[3]، وابن كثير[4]، وابن تغري بردي[5]،من المتقدمين.

وعند السيد محسن العاملي[6] من المتأخرين باسم (خربندا) (بفتح الخاء المعجمة وسكون الراء وفتح الباء الموحدة وسكون النون، ابن ارغون بن ابغا بن هولاكو)[7].

ومن الناس من يسميه (خدابنده) بضم الخاء المعجمة والدال المفتوحة وهؤلاء من كتاب الفارسية[8].

وبعض المؤلفين العرب يقول: (... وخدابند معناه عبد الله بالفارسية غير ان أباه لم يسمه إلا (خربنده) أسلم وسمي محمد واقتدى بالكتاب والسنة وصار يحب أهل الدين والصلاح وضرب على الدرهم والدينار إسم الصحابة الأربعة الخلفاء...)[9].

---

(١)ابن حجر، الدرر الكامنة، ج٢ ص٧١.

(٢)ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤ ص١٢٥.

(٣)ابن حجر، الدرر الكامنة، ج٢ ص٧٢، لسان الميزان، ج٢ ص٣١٧.

(٤)ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣ ص٢١٥.

(٥) النجوم الزاهرة، ج٩ ص٢٣٨.

(٦)العاملي، اعيان الشيعة، ج٢٤ ص٢٩١.

(٧) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة.٠٠، ج٩ ص٢٣٨.

(٨) منهم، الخوانساري، روضات الجنات، ص١٧٤، الحائري، منتهى المقال ص١٠٥، التنكابني، قصص العلماء، ص٣٥٤، التستري، احقاق الحق، ص١٢٥، حافظ ابرو، جامع التواريخ، ص٤٦ المامقاني، تنقيح المقال، ج١، ص ٣١٤. وغيرهم.

(٩) إبن حجر، الدرر الكامنة، ج٢، ص٢٣٩.

أما السيد محسن العاملي فيعلل ذلك تعليلاً آخر، لا يقل طرافة، فيقول: (الجليتو خربندا معناه السلطان الكبير بلسان المغول، وكثير من الكتاب يصحفها ويقول خدابندا وهو غلط...)(1).

فذلكه تشيع السلاطين:

يروي لنا التاريخ فذلكات كثيرة، يلجأ اليها الحكام المستبدون، لصرف انظار شعوبهم عن مظالمهم، وتبديد الثورة العارمة في نفوس الناس، وتحويلها وجهة اخرى، حتى وان تظاهروا بالانعطاف نحو الخير من الافعال.

وقد حاول اكثر من حاكم،ان يجعل من التشيع (ستاراً لاغراضه، وشعاراً لقضاء حاجاته،فاذا ما نال الغرض وحصل على الحاجة، تنكر لاهله، وضرب عنه صفحاً، أو على الاقل ازور عن مبادئه الحقة، فغير وبدل كما يرى ويريد)(2).

قام ابو مسلم الخراساني في بدء الدعوة العباسية بالمناحة يوم عاشوراء، وكذا فعل معز الدولة البويهي،حين امر بغلق الدكاكين وبوقف البيع، وان يخرج الرجال لاطمين الصدور والنسوة ناشرات الشعور. أو اظهار الزينة يوم عيد الغدير ونحوه. ولكنه في نفس الوقت ناصب الحمدانيين العداء وهم من الشيعة ايضاً كيما يضم امارتهم اليه... ومال إلى الزيدية لانهم اكثر ضمانا لعرشه من الجعفرية.

وما سلاطين المغول ووزراؤهم الذين لطخت ايديهم بدماء الابرياء والمسلمين منهم، بأقل حنكة سياسية من غيرهم. صحيح ان استيلاء التتار على العراق، كان متنفساً للتشيع وظرفاً اتاح للشيعة ان يباشروا شؤون عقيدتهم في حرية وطمأنينة لحد ما، ولكنه ما كان لسواد عيون المسلمين،او حباً بهذه الفرقة وبغضاً لتلك. بل هي سياسة كان يراد بها كسب ود الناس وقطع الطريق على ثورة العلويين وقيادتهم الشعب الذي كان يتطلع إلى ان يحكم نفسه بنفسه(3).

---

(1) العاملي، أعيان الشيعة، ج٢٤، ص٢٩١.

(2) علوش، الدكتور جواد، محاضرات في الادب البويهي، (بغداد ١٩٦٨) ص٢٧.

(3) الشيبي، الدكتور كامل مصطفى، الفكر الشيعي، ص٨٢.

وهذه السياسات مطروقة كما اسلفنا، أخذ بها البويهيون وبواسطتها صرفوا طاقات الشيعة المتحمسة ونفسوا مشاعرهم المكبوتة واستنفدوا قواهم وحولوهم من العقل إلى العاطفة ومن العمل إلى القول. فأمنوا جانبهم ولم يغدوا يخشون شيئاً منهم[1] فاخروا بهذه السياسات الشيعة ولم ينفعوهم بشيء.

وعليه فان ميل غازان للتشيع أو تشيع خدابندا ينطلق من هذا المفهوم ويتفق مع تلك المبادئ ولم يأتيا بجديد بهذا الخصوص...

إن ميل غازان وجيشه للاسلام، قبيل ارتقائه العرش بعد ان نشأ على الوثنية- كان وسيلة لغاية، وتخطيطاً لمصلحة. فقد كان على اهبة الاستعداد لخوض معركة تحدد مستقبله ومصير ملكه، ضد واحد من ابناء عمومته[2]، فكان الاسلام دين الأمة، خير دعامة له يكفل كسب من حوله، وخير ستار يخفي وراءه اطماعه، بعد ان عصفت في أوكارهم رياح التمزق وامسى كل من أفراد تلك العائلة يروم السلطة ويرنو اليها...

كان غازان في الواقع قد اختار المذهب السني[3] ولكنه كان يمالئ الشيعة وينفق عليهم ويمدهم بعونه، حفظاً للتوازن وتحسباً لكل طارئ،كيما يضرب احدهما بالآخر، ليصفو له الجو.

فكان امتداد هذا التمزق الطائفي الذي شجعه عبر الزمن الدخلاء، وامده الجهال بالمقومات ليكون سبباً مهماً في بقاء حكم الغاصبين.

تشيع خدابنده:

قلنا ان تشيع هذا السلطان أو تسنن ذاك، لم ينطلق من تصميم مبدئي، أو اعتقاد وجداني، بل كانت فيه المصالح الذاتية لذلك السلطان، ولكن المظان - اغلب المظان سواء منها القديمة والحديثة- والمستشرقين وغيرهم من الكتاب، عند

---

(١) علوش، نفس المرجع، ص٢٨.

(٢) حافظ ابرو، ذيل جامع التواريخ، تحقيق البياني (طهران ١٩٢٩) ص٤٥.

(٣) (كارل بروكلمان)، تاريخ الشعوب الاسلامية، نقله إلى العربية نبيه فارس ومنير بعلبكي (بيروت١٩٦٥) ص٣٩٢.

بحثهم لتشيع خدابنده يصورونه وكأنه أمر عقائدي مفروغ منه، كان نتاج علم ذلك العالم، أو بتأثير سياسة ذلك السياسي.

فمن المصادر القديمة التي اقرت بأن ابن المطهر الحلي -صاحب هذه الترجمة - كان السبب المباشر الاول لاستجابة خدابندا إلى التشيع، ابن بطوطة في رحلته[١]، والمجلسي في بحار الانوار[٢]، والتنكابني في قصص العلماء[٣]، والحائري في كتابه الرجال[٤]، والشيخ يوسف البحراني في لؤلؤة البحرين[٥]، والسيد محمد مهدي بحر العلوم في فوائده الرجالية،[٦] وغير تلك من المصادر التي لا يمكن حصرها في هذه السطور[٧].

واما من المستشرقين فمنهم، كارل بروكلمان في كتاب (تاريخ الادب العربي)[٨]وهدايت حسين في (دائرة المعارف الاسلامية)[٩] وآخرون.

وهناك من يرجع سبب تشيع السلطان خدابندا إلى تأثره ببعض الأمراء المغول الذين يميلون إلى التشيع ومنهم طرمازين [١٠]وغيره، (ق٧١١هـ/١٣١١م).

من هؤلاء المؤرخين: حافظ ابرو في (ذيل جامع التواريخ)، وابن خلدون في عبارته التي تدل على ذلك،حيث ذكر انه(صحب الروافض فساء اعتقاده)،والسيوطي في تاريخ الخلفاء[١١].

---

(١)ابن بطوطة،الرحلة، ج١ ص١٢٢.

(٢)المجلسي،بحار الأنوار، ج١٣ ص ١٧٨، ج١٤ ص٢٣٩، ج٢٥ ص٢١.

(٣)التنكابني،قصص العلماء، ص٢٥٦.

(٤)الحائري،الرجال، ص١٠٥.

(٥)البحراني، ص١٤٥.

(٦)البحراني،لؤلؤة البحرين، ج٢ ص٢١٦.

(٧) اغلب الكتب الرجالية التي ترجمت للحلي تذهب إلى مثل هذا.

(٨)بروكلمان،تاريخ الأدب العربي، ج١ ص٣٨٥.

(٩)هدايت حسين، ج٧ ص٤٠٨ مادة حسن.

(١٠) في اعيان الشيعة، ج١٨ ص٤١٣ تفصيلات مفيدة بهذا الخصوص.

(١١) فصل هذا الامر الدكتور كامل الشيبي، الفكر الشيعي، هامش ص٨٢-٨٣.

اما ابن كثير[1] فيرى:ان ابن المطهر الحلي كان ذا حظوة عند هذا السلطان.

ويرى ابن حجر[2] وابن تغري بردي[3] مثل هذا الراي وهو وجه مقبول. لان تشيع خدابندا وسيلة تضافرت عليها كل الاسباب التي ذكرناها بالاضافة إلى امر مهم آخر حيث كانت وراء ذلك مسألة عاطفية كادت تؤدي إلى انهيار هذا السلطان لو تمت. تلك هي قصة طلاق زوجته التي فصلها المجلسي في (بحار الانوار)[4]. ولم يكن ارجاعها إلى احضانه جائزاً في غير الفقه الجعفري.

والى جانب هذا الحدث المهم في حياة هذا السلطان، هناك حادثة أُخرى لا تقل اهمية من تلك.

تذكر المظان ان تشيع خدابندا كان سنة ٧٠٩هـ/١٣٠٨م[5]، وان سفر الحلي إلى السلطانية[6] عاصمة ملك خدابندا كان بعد سنة ٧١١هـ/١٣١١م، أي وعلى وجه التحديد، بعد ان دبر الوزير رشيد الدين قتل الوزير الثاني سعد الدين محمد بن علي الاوجي بيد العلويين انفسهم[7]. (ولإبعاد الصبغة الطائفية عن هذا الحادث دعا فقيه الشيعة جمال الدين الحسن بن المطهر الحلي إلى بلاط محمد خدابندا، لايضاح التشيع والمساعدة على نشره، ففعل، وكتب باسم السلطان كتابيه منهج الحق

---

(١)ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤ ص١٢٥.

(٢)ابن حجر، الدرر الكامنة، ج١٤ ص١٢٥.

(٣) النجوم الزاهرة، ج٩ ص٢٦٧.

(٤)المجلسي، بحار الأنوار، ج١٤ ص٣٣٩.

(٥) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٣٢٢.

(٦) السلطانية (مدينة بالعجم) (تاج العروس ج٥ ص١٦٠ مادة سلط) تقع بين قزوين وزنجان على الجبال الفاصلة بين نهري زنجار وابهر وقد اجتذبت اليها المغول لما امتاز به مناخها الجبلي الصحي،ولما يحيط بها من المراعي، اسسها الشاه خدابندا واتخذها مقراً له سنة ٧١١هـ (بروكلمان ص٣٥٨).

(٧) ابن عنبة، عمدة الطالب، ص٣٣٥.

وكشف الصدق)[1] و(منهاج الكرامة في اثبات الامامة)[2] وعاد إلى الحلة من جديد)[3].

ومن الجدير بالذكر هنا ان السلطان خدابندا قد اتاح للحلي فرصاً كثيرة لان يكتب ويحقق وكان صديقاً حميماً لاغلب الامراء ورجال البلد حتى انه كان من القرب والمنزل إلى درجة كان السلطان لا يرضى ان يفارقه في حضر أو سفر.

ذكر الخوانساري – ان خدابندا أمر بترتيب مدرسة سيارة له ولطلاب مجلسه ذات حجرات ومدارس من الخيام كانت تحمل مع الموكب أينما يصير[4] ويذكر أيضاً انه (وجد في أواخر بعض الكتب: وقع الفراغ منه في المدرسة السيارة السلطانية في كرمانشاهان)[5].

---

(١) ذكر المصنف هذا الكتاب في كتابه الرجال ص٤٨، وذكره كذلك كتاب" كشف الحجب والاستار". ص٤٤٦، فهرست جامعة طهران، ج٣ ص٥٤١، تاسيس الشيعة لعلوم الاسلام، ص٣٩٩. وهذا الكتاب مطبوع باسم (كشف الحق ونهج الصدق) في بغداد سنة ١٣٤٤ هـ/١٩٢٥ وطبعته هذه غير جيدة ولا حسنة الترتيب، وباسمه الاخير ذكره السيد محسن العاملي، ج٢٤، ص٢٩٥.

(٢) ذكره المصنف في كتابه الرجال، ص٤٨، هذا الكتاب هو الذي كتب ابن تيمية رده عليه

(٣) الشيبي، نفس المصدر، ص٨٣.

(٤) الخوانساري، نفس المصدر، ص١٧٥.

(٥) ايضاً ص١٧٦، يقول السيد محسن العاملي – (قال لي بعض الايرانيين ان كرمنشاه اسم للمدينة وكرمانشاهان اسم للقرى المحيطة بها) (اعيان الشيعة، ج٢٤، ص٢٩٦).

مصادر الثقافة الفلسفية
في فكر العلامة الحلي
ابن المطهر الحلي متكلماً

لقد أجمع المؤرخون على تقديم صورة زاهية لابن المطهر الحلي باعتباره متكلماً كبيراً، جمع العلوم النقلية والعقلية، قرب علم الكلام من الفلسفة، وجر المفاهيم الفلسفية للقواعد الكلامية، حتى صارا متجاورين متحاورين، مدقق محقق، اشتهرت تصانيفه في زمانه، فصيح اللسان، قوي الحجة، بهي الصورة، قوي الشخصية.

كتب في الفقه حتى صار من مراجع الأمة العظام، وكتب في علم الكلام، فكان مجدداً في هذا العلم على رأس القرنين السابع والثامن الهجريين، كتب في علم أصول الفقه، حتى صارت كتبه في هذا الفن أصولاً لمن بعده، وكتب في الفلسفة العربية الإسلامية حتى صار رائداً لها...كتب عشرات الكتب الكلامية، المطبوع منها اكثر من عشرين كتاباً ورسالة، يقف في الصف الأول منها كتابه (نهاية المرام في علم الكلام)، وهو كتاب مطبوع ومحقق، وكتابه (الأسرار الخفية في العلوم العقلية، الذي رد فيه على كثير من أفكار فلاسفة الإغريق وكتابه (أنوار الملكوت في شرح الياقوت)، وكتابه (إيضاح المقاصد في حكمة عين القواعد)،وكتابه (منهاج الكرامة)،وكتابه (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)، وهي جميعاً مطبوعة اكثر من مرة...

ومن كتب الحلي الأخرى كتاب (المباحث السنية والمعارضات النصيرية) وكتاب (المقاومات) قال عنه مؤلفه «باحثنا فيه الحكماء السابقين، وهو يتم مع تمام

عمرنا)، وكتاب (حل المشكلات من كتاب التلويحات) ويفهم من عنوانه: شرح لكتاب شهاب الدين بن حبش السهروردي (هـ٥٨٧/١١٩١م).

ومن كتب الحلي التي باحث فيها ابن سينا كتاب (إيضاح التلبيس في كتب الرئيس)، وكتاب (كشف الخفا من كتاب الشفا)، وكتاب (المحاكمات بين شراح الإشارات).

وفي ذلك إشارات مهمة على أن ابن المطهر الحلي مستقلٌ في أفكاره، متميزٌ عمن سبقه.

وفي ضوء ما تقدم سنقدم في السطور الآتية، العلامة ابن المطهر الحلي متكلماً فذاً، وشيخاً من شيوخ هذا العلم، متمكناً من فنه، لين العبارة، يقدم هذا العلم الشائك إلى قارئه، واضحاً سهلاً مقبولاً...

ولنبدأ مع الحلي من بدايات العلم، حده، شرفه، علة تسميته بعلم الكلام.

تعريف علم الكلام وحده

لم نجد في كتب الحلي المطبوعة ما يعرف علم الكلام، ويضع له حدوداً لا يخرج منه شيئاً فيخل به، ولا يضاف إليه ما ليس منه، بل كان يكتفي في كثير من كتبه في بيان شرف هذا العلم وعلو قدره، لشرف المعلوم وهو معرفة الله تعالى، وهو ما كان عليه الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م) قبل الحلي بقرنين، وفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/١٢٠٩م) قبل الحلي بقرن والآمدي (٦٣١هـ/١٢٣٣م) قبل الحلي بعقود.

وقد وجد القاضي عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، وقد جاء بعد الحلي بعقود أن يضع لهذا العلم تعريفا يحده ليكون طالبه على بصيرة، ولكن لا يخبط فيه خبط عشواء، فقال: الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فان الخصم وان خطأناه لا نخرجه عن علم الكلام[1]، ثم صار هذا العلم رسماً لا يتخطاه الباحثون.

---

(١) الإيجي، القاضي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

في بيان شرف هذا العلم:

علم الكلام عند الحلي هو علم أصول الدين[1]، علم التوحيد والصفات، علم النظر والاستدلال[2]، علم معرفة واجب الوجود سبحانه، وصفاته وكيفية أفعاله وتأثيراته، والبحث عن رسله وأوصيائه وأحوال النفس والمعاد، فهذه اشرف المطالب، وتحصيلها من أحسن المقاصد، والعلوم الدينية متوقفة على صحة الحجية في هذا العلم، فهي راجعة إليه، دافعة بين يديه محتاجة إلى قطعيته وثبوتيته، فالعلم به أشرف العلوم[3].

في علة تسميته بالكلام:

وجد الحلي أن هذا العلم خصص باسم الكلام لوجوه ستة:

الأول: لأنه الكلام في وجود الله تعالى وصفاته.

الثاني: لقول بعض السلف الصالح منعنا عن الكلام في هذا العلم.

الثالث: هذا العلم أسبق من غيره في المرتبة، فالكلام فيه أسبق من الكلام في غيره.

الرابع: هذا العلم أدق من غيره من العلوم، فالمتكلم فيه أكمل الأشخاص البشرية.

الخامس: الباحث في هذا العلم كالواقف على سائر العلوم، فالمتكلم فيه كالمتكلم في غيره.

السادس: العارفون بالله تعالى يتميزون عن غيرهم من بني نوعهم، فطالت السنتهم على غيرهم[4].

---

(١) ابن المطهر الحلي، الباب الحادي عشر، ص٤.

(٢) ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،ص٢٠٣.

(٣) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان، قم، ١٤١٩، ص٦-٨.

(٤) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج١ ص٨-٩.

في موضوع علم الكلام:

قال العلامة الحلي، ان لكل علم على الإطلاق أموراً ثلاثة: موضوعاً، ومسائل ومبادئ.

والمبادئ هي التي يبنى العلم عليها، وهي إما تصورات أو تصديقات... وبعد ان شرح الحلي هذا الأمر ومهد لهذه القاعدة قال: «علم الكلام ينظر فيه في أعم الأشياء وهو الوجود، الذي يقسم أولاً إلى قديم ومحدث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض، ويقسم العرض إلى مشروط بالحياة وغير مشروط، وينقسم الجوهر إلى حيوان ونبات وجماد.

ثم ينظر علم الكلام في القديم، فيبين عدم تكثره بوجه من الوجوه، وأنه متميز عن الحوادث بما يجب له من الصفات ويمتنع عليه، ويفرق موضوع هذا العلم بين الواجب والجائز والممتنع»[1].

النظر واجب بالعقل لا بالسمع:

أكد الحلي في مقدمة دراسته لمباحث النظر قوله: إن العلم واجب، وإن النظر الصحيح يستلزم العلم، وهو حكم ثابت لا ينبغي الشك فيه وعلى أساسه قرر أن النظر واجب بالعقل لا بالسمع، والحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي، وان كان السمع قد دل عليه أيضاً بقوله تعالى «قل انظروا»[2].

وينقل الحلي ان ألاشاعرة قالوا: ان النظر واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة.

ونجد لهذا الرأي تفصيلاً عند الفخر الرازي الذي دافع عن هذه المقولة، وان معرفة الله واجبة اجماعاً وهي لا تتم الا بالنظر، ومدرك هذا الوجوب هو السمع...

(١) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج ص١٠-١٤، ابن المطهر الحلي، كشف المراد ص٧، ابن المطهر الحلي، الباب الحادي عشر، ص٤-٥.

(٢) سورة يونس /١٠ آية ١٠١.

والمعتزلة ومن اتبعهم على خلاف ألاشاعرة في هذه المسألة، فهم وان قالوا ان النظر واجب الا انهم يجعلون مدركه العقل لا السمع، وهذا يعني ان النظر لا يتم بالبديهة أو الضرورة، بل بالاستدلال[1].

معرفة الله تعالى واجبة بالعقل :

توقف العلامة الحلي عند هذه النقطة كثيراً في جميع كتبه، كان واضحاً فيها حين قال: (الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دل عليه، لقوله تعالى (فاعلم انه لا اله إلا الله)[2].

إن معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ورفع الخوف واجب بالضرورة.

ويقول الحلي ان الأشاعرة قالت، إن معرفة الله واجبة بالسمع لا بالعقل[3]. وعلى هذا يقول القاضي عضد الدين الإيجي: «النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً » واختلف في طريقة ثبوته، فهو عند اصحابنا (الاشاعرة) السمع، وعند المعتزلة العقل[4].

يؤكد القاضي عبد الجبار هذا القول:- وهو من شيوخ الاعتزال - فيقول: معرفة الله لا تتم بالبديهة أو الضرورة بل باكتساب العقل[5].

ويرد الفضل بن روزبهان على ابن المطهر الحلي موضحاً بقوله:(إن وجوب معرفة الله تعالى هل انه مستفاد من الشرع أو العقل ».

---

(١) الحلي، نهج الحق وكشف الصدق ص١٤١، الفضل بن روزبهان، إبطال نهج الباطل،ج١ ص١٤٣

(٢) سورة محمد ٤٧، آية ١٩.

(٣) الحلي،نهج الحق وكشف الصدق، ج٢ ص١٥٣، ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص١٧٢.

(٤)الإيجي، المواقف، ص٢٨.

(٥)القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص١٣٠.

الفضل بن روزبهان يسأل: هل ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من الشرع أو العقل؟

أجاب: ان اريد به الاستحسان، وترتب المصلحة، فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا. وان اريد به ما يوجب ترتيب الثواب والعقاب، فلا شك انه مستفاد من الشرع، لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله.

والمعتزلة يوافقون الاشاعرة في ان الحسن والقبيح – بهذا المعنى – مركوزان في العقل، ولكن الشرع كاشف عنهما[1].

والحلي في كتابه (نهاية المرام) يذكر أن الاستقراء لا يفيد اليقين، وعليه لا يقال: لو كان الوجود بديهياً استحال البرهان عليه، لأنكم برهنتم عليه فلا يكون تصوراً بديهياً، لانا نقول التصور البديهي له اعتباران: أحدهما: ثبوته في نفسه، والثاني ثبوت هذا الوصف، كونه بديهياً له، والممتنع إقامة البرهان عليه هو الأول، أما الثاني فلا[2]، وقد فصل العلامة الحلي القول في إبطال هذه المسألة في كتابه "الأسرار الخفية "،وأثبت بطلانها[3]...

وأضاف الحلي شرحاً لهذه المسألة في كتابه "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد"، بعد قول الطوسي: ان وجود الله تعالى واجب فهو المطلوب وإلا استلزم الوجوب، لاستحالة الدور والتسلسل، ويذكر الحلي ان الطوسي بكلامه المجمل ذاك أراد إثبات واجب الوجود سبحانه واثبات صفاته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره.

وكان الطوسي قد ابتدأ في إثبات وجوده تعالى لأنه الأصل في ذلك كله.

واورد ابن المطهر الحلي في الاسهاب بشرحه: والدليل على وجوده ان نقول هذا موجود بالضرورة، فان كان واجباً فهو المطلوب، وان كان ممكناً افتقر إلى

(١) ابن روزبهان،ابطال نهج الداخل، ج٢ ص ١٥٥-١٥٧.

(٢)الحلي،نهاية المرام، ج١ ص١٧-٢٠.

(٣) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٤١٢-٤١٦.

مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب، وان كان ممكناً افتقر إلى مؤثر وتسلسل ودار وهو باطل.

ويزيد الحلي في استدلاله فيقول: المتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا العالم حادث ولا بد له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل ودار، وان كان قديما ثبت المطلوب، ولان القدم يستلزم الوجوب(1).

وفي كتاب ابن المطهر الحلي (الباب الحادي عشر) عدد خواص "الواجب الوجود" لذاته وقد وجدها خمس خواص.

الأولى: ان لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً، وإلا لكان وجوده مرتفعاً عنه ارتفاع وجود ذلك الغير، فلا يكون واجباً لذاته.هذا خلف.

الثانية: أن لا يكون وجوده ووجوبه زائدين عليه، والا لافتقر اليهما فيكون ممكناً .

الثالثة: ان لا يكون صادقاً عليه التركيب لان المركب مفتقر إلى أجزائه المغايرة، فيكون ممكناً، والممكن لا يكون واجباً لذاته.

الرابعة: انه لا يكون جزءاً من غيره،وإلا لكان منفصلاً عن ذلك الغير فيكون ممكناً.

الخامسة: أن لا يكون صادقاً على أثنين(2).

صفات الله تعالى :

اعتاد العلامة ابن المطهر الحلي في جميع مصنفاته في علم الكلام وكان (قد صنف بها كتباً متعددة ومسائل مسددة)(3)، أن يبدأها في إثبات الصانع واجب الوجود عز وجل، ومن ثم يفصل القول في الاستدلال على صفاته تعالى، وهي عنده

---

(1) ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٧٢، لمزيد من التفاصيل، الفخر الرازي، المحصل،ص٦٦،الآمدي، سيف الدين، غاية المرام، ص٩ فما بعدها، الإيجي، القاضي عبد الرحمن المواقف، ص٢٦٦-٢٧٨.

(2) ابن المطهر الحلي، الباب الحادي عشر، ص٨-١٠.

(3) الحلي، **نهاية المرام في علم الكلام**، ج١ ص٥.

على قسمين: صفات ثبوتية، وصفات سلبية، ويقدم الصفات الثبوتية في درسه وشرحه لأنها صفات وجودية، والصفات السلبية عدمية «والموجود، اشرف من العدم، والاشرف مقدم على غيره»[1].

والصفات الثبوتية كما قررها العلامة الحلي هي ثمانية:

الأولى: انه تعالى قادر مختار

والثانية: انه عالم، لأنه فعل الأفعال المحكمة المتقنة.

والثالثة: انه حي لأنه قادر عالم، فيكون حياً بالضرورة.

الرابعة: انه مريد وكاره.لأن تخصيص الأفعال بإيجادها في وقت دون آخر لابد له من مخصص.

الخامس: انه مدرك، لأنه حي، فيصح ان يدرك.

السادس: انه قديم ازلي باق ابدي، لأنه واجب الوجود، فيستحيل العدم السابق عليه واللاحق.

السابع: انه متكلم، والمراد بالكلام الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة.

الثامن: انه صادق، لان الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزه عن القبيح لاستحالة النقص عليه[2].

وقد فصل الحلي مسألة الصفات في كتابه (نهج الحق وكشف الصدق)، فقال:

الله قادر على كل مقدور:

وهو الحق، لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الإمكان، فيكون الله تعالى، قادراً على جميع المقدورات[3]، فهي أولى الصفات، وغيرها مترتب عليها.

ولكن أبا القاسم البلخي قال: انه لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنه إما طاعة أو معصية أو سفه.

---

(١) الحلي، الباب الحادي عشر، ص١١.

(٢) المصدر السابق، ص١١-٢٠.

(٣) ابن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ج٢ ص١٦٥-١٦٧.

وقد اعتذر الإيجي عن هذا بقوله: «والجواب أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا، واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات، وهو خالٍ عن الغرض كسائر أفعاله، ولا يلزم العبث»(1).

قال الحلي في شرح قول الطوسي في (تجريد الاعتقاد): ان (عموم العلة تستلزم عمومية الصفة، انه يريد بيان أن الله تعالى قادر على كل مقدور، وهو قول الأشاعرة واخلف اكثر الناس في ذلك) فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على فعل شيء واحد، لان الواحد لا يصدر منه الا واحد، وقد تقدم بطلان مقالتهم... والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى والشر من الشيطان، لان الله خير محض، وذهب الثنوية إلى أن الخير من النور والشر من الظلمة... وذهب الجبائيان إلى أن الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و إلا لزم اجتماع الوجود والعدم(2).

وقال النظام: إن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة.

ثم قرر الحلي بعد هذا الشرح كله،ان هذه المقالات كلها باطلة، ثم شرع بالرد على كل منها فقال:

١- ان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور، إنما هو الإمكان إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق، والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم، وهو صحة التعلق.

٢- الجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلهما فلم لا يجوز إسنادهما إلى شيء واحد ايضاً:

الخير والشر ليسا ذاتين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء، وشراً بالقياس إلى آخر، وحينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحدة.

٣- والجواب عن شبهة النظام أن الإمالة حصلت بالنظر إلى الداعي فلا ينافي الإمكان الذاتي المقتضي لصحة تتعلق بالقادر.

٤- وعن شبهة البلخي: ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

---

(١) الإيجي، المواقف، ص٢٨٢ –٢٨٤.

(٢) ابن المطهر الحلي، كشف المراد، ص٢٧٢.

٥- شبهة الجبائيين: إن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر على إيجاده[1].

ونقرأ اعتذاراً للحلي عن الفلاسفة في كتابه (الأسرار الخفية) فيقول: " قال الحكماء: القادر هو الذي إذا شاء ان يفعل فعل، وان شاء أن يترك ترك. والله تعالى قادر بهذا المعنى..."[2]

لهذا قال الحلي: " لا أرى بينهم (الفلاسفة) وبين (المتكلمين) نزاعاً في هذا، بل في أن القادر هل يقع منه المقدور مع صحة الفعل أو مع وجوبه؟، فالمسلمون على الأول والحكماء على الثاني..."[3].

ثم يقرر الحلي بعد ذلك أن المتكلمين المسلمين استدلوا على دعواهم بأن العالم محدث ويستحيل ان تتجدد لله تعالى صفة يتمكن بها من الفعل، في وجوده في المستقبل، بل هو قادر أزلاً أبداً[4].

الله تعالى مخالف لغيره:

النقل والعقل متطابقان على ان الله تعالى لا شبيه له تعالى بل هو مخالف لجميع الأشياء بنفس حقيقته[5].

ووجد العلامة الحلي "أن أبا هاشم عبد السلام الجبائي من معتزلة البصرة واتباعه، قد ذهبوا إلى: أن الله تعالى يخالف ما عداه بصفة الإلهية، وان ذاته مساوية لغيره من الذوات، تعالى عن ذلك علواً كبيراً[6]."

---

(١) ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٧٢.

(٢) ابن المطهر الحلي، الاسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص٥٢٤-٥٢٥.

(٤) المصدر السابق، ص٥٢٥، ابن المطهر الحلي، كشف المراد، ص١٧٢.

(٥) ابن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ج١ ص١٧٣.

(٦) ابن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ج١ ص١٧٣-١٧٤.

الرازي، فخر الدين، محصل افكار المتقدمين والمتاخرين، ص٢٢٣.

وقد رد عليه الحلي بقوله: «فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات، لساواها في اللوازم، فيكون القدم، أو الحدوث أو التجرد، أو المقارنة... إلى غير ذلك من اللوازم، مشتركاً بينها وبين الله »[1].

والقاضي عبد الرحمن الإيجي: يذكر («أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، فهو منزه عن المثل، والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً...»[2].

وينقل الإيجي عن قدماء المتكلمين ان «ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة...

وعند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة، هي الموجبة لهذه الأربعة نسميها بالالهية...»[3].

وأوضح الفضل بن روزبهان في كتابه (إبطال نهج الباطل): " مذهب أبي الحسن الاشعري،ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه... وان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة[4]".

في الصفات السلبية :

لما كان العلامة الحلي قد اثبت لله تعالى ثماني صفات ثبوتية وفرغ من شرحها وتبويبها انتقل إلى صفات الله السلبية في مقابل الصفات الثبوتية، وتسمى هذه أيضاً" صفات الإجلال "و"صفات الإكرام "وكما سموا المباحث الكلامية فيها "جليل الكلام " ومنها" رقيق الكلام" تعنى بوجوده تعالى وصفاته وقدمه ووجوبه

---

(١) ابن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ج١ ص١٧٣.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٢٦٩.

(٣) الإيجي، القاضي عبد الرحمن، المواقف، ص٢٦٨-٢٦٩.

(٤) ضمن كتاب (دلائل الصدق لنهج الحق) ح٢ ص١٧٥-١٧٦. وفي معرض تعليقه على رد الفضل ابن روزبهان، قال الشيخ محمد حسن المظفر، الا ان بعض متبني الاحوال من الاشاعرة هم قائلون بمقالة ابي هاشم، وان المصنف (الحلي) كان بصدد رده على الجمهور مطلقاً من دون خصوصية للاشاعرة) دلائل الصدق، ج٢ ص ١٧٦.

ونحوها، يبحثون تحت عنوان القسم الآخر الممكن، والجسم، والجوهر، والسكون والحركة والإعراض ونحوها من أمور، كل ذلك اعزازاً لهذا العلم وتكريماً لمباحثه.

ومثلما قسم الحلي الصفات الثبوتية إلى ثماني صفات كما أسلفنا، قسم الصفات السلبية إلى سبع، وهي باعتبار سلب العجز عنه، بعد ان اثبت صفة القدرة له، وكذلك اثبت صفة كونه عالماً سبحانه بعد أن سلب منه صفة الجهل وكذلك باقي الصفات، يقول الحلي: «في الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس السلوب والإضافات، وأما كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول، ولا يعلم ما هو إلا هو»[1].

والصفات السلبية كما شرح ابن المطهر:

١- انه ليس بمركب، والمركب ما كان له أجزاء، ونقيضه البسيط،وهو ما لا أجزاء له، ثم التركيب قد يكون خارجياً كتركيب الأجسام من الجواهر والأفراد، وقد يكون ذهنياً كتركيب الماهيات، والحدود من الأجناس والفصول، والمركب بكلا المعنيين مفتقر إلى جزئه، لامتناع تحققه وتشخصه خارجاً وذهناً بدون جزئه، وجزؤه غيره، لأنه يسلب عنه، فيقال: الجزء ليس بكل، وما يسلب عنه الشيء، فهو مغاير له، فيكون مفتقراً إلى الغير، فيكون ممكناً فلو كان الله تعالى مركباً لكان ممكناً وهو محال.

٢- انه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر وإلا لافتقر إلى المكان، ولامتنع انفكاكه من الحوادث فيكون حادثاً وهو محال.

ولا يجوز ان يكون في محل، الا افتقر إليه ولا في جهة إلا افتقر إليها.ولا يصح عليه اللذة والألم، لامتناع المزاج عليه سبحانه، وانه تعالى لا يتحد بغيره.

٣- ليس محلاً للحوادث لامتناع النقص عليه سبحانه

---

(١) ابن المطهر الحلي : الباب الثاني عشر، ص٢٢-٢٨، ابن المطهر الحلي، نهاية المرام، ج٣ ص٣-١٥، ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٨٥.

٤- استحالة رؤيته تعالى، الرؤية البصرية، فلو كان مرئيا، فهو ذو جهة، فيكون جسماً وهو محال.

٥- نفي الشريك عنه تعالى وقد فصل هذا الأمر بعدة وجوه، عدها في مظانها.

٦- نفي المعاني والأحوال عنه تعالى، وفي ذلك مباحث كثيرة ناقش الاشاعرة فيها.

٧- انه تعالىغني ليس بمحتاج، لان وجوب وجوده دون غيره، يقتضي استغناءه عنه وافتقار غيره إليه.

الكرامية والتجسيم

وانه تعالى ليس في جهة :

قال العلامة الحلي: ان العقلاء كافة يؤكدون انه تعالى ليس في جهة، خلافاً لفرقة الكرامية، حيث قالوا: «انه تعالى في جهة الفوق».

وذكر الحلي أن هذا القول لا يمكن قبوله: لان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة، فإما ان يكون لابثاً فيها، أو متحركاً عنها، فهو إذاً لا ينفك عن الحوادث، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث(1).

فصل الأمر في هذه المسالة القاضي عبد الرحمن الإيجي وذكر فرق المشبهة ومنهم الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وعدها من الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كلهم بالنار وذكر ان زعيمهم هذا ذكر «أن الله على العرش من جهة العلو، ويجوز عليه الحركة والنزول، واختلفوا، ايملأ العرش أم لا؟ قال بعضهم: بل هو محاذ للعرش. واختلفوا أببعد متناه؟ أو غيره؟

ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم، ثم هل هو متناه من الجهات ؟ أو من جهة تحت، أو لا؟ أو تحل الحوادث في ذاته؟

---

(1) ابن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ج، ص١٨٩.

ابن المطهر الحلي، كشف القواعد في شرح الفوائد، بيروت ١٩٩٣، ص١٠٢.

ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٧٥.

ابن المطهر الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد الزنجاني، قم ١٤٠٢،ص٨٣.

وزعموا انه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته، ويجب أن يكون أول خلقه حياً، يصح منه الاستدلال.

والنبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة، وصاحبها رسول[1].

قال الحلي في كتابه (الباب الحادي عشر) ان الله تعالى ليس بجسم،فهو ليس إذن بجهة،لان الجسم كما حد: هو ما له طول وعرض وعمق.وهو بهذه الحالة مفتقر إلى المحل والى المكان، والمحل والمكان غير الجسم فهو مفتقر إليهما، والمفتقر إلى غيره ممكن، ولو كان الباري جسماً أو عرضاً لكان ممكناً[2]، إن كل شاغل للمكان، وما لجأ له، وشكل بشكل المكان، فهو محدود بذلك المكان، وكل محدود متناه تناهي مكانه فهو جسم[3].

---

(١) الإيجي، **المواقف**، ص٤٢٩.

(٢) ابن المطهر الحلي، الباب الحادي عشر، ص٢١.

ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢ ص١٠٥.

(٣) ابن حزم، ابو محمد علي بن حزم الأندلسي، (ت٤٥٦هـ / ١٠٦٣ م) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مؤسسة الخانجي، مصر، ص١٢٢-١٢٤.

المنطق[1] في فكر العلامة الحلي

يعد العلامة ابن المطهر الحلي واحداً من ابرز الأسماء التي افرزها القرن السابع الهجري، موسوعي: كتب في الفنون النقلية، كما اجاد وأبدع في العلوم العقلية.. بعبقرية واضحة، لو قيس بالعلماء الافذاذ الذين سبقوه أو عاصروه أو جاؤوا بعده لوجدناه بينهم علامة فارقة لا تخطئها العين...

مؤلف من اخصب المؤلفين، تميزت مؤلفاته بالعقلانية والاستيعاب والهيمنة على المواضيع التي كتب بها، متمكن من ادوات الكتابة في الموضوع الواحد وبخبرة، تميزت مؤلفاته كماً وكيفاً حتى بز الكثيرين من فطاحل العلماء، يشهد له طلابه عبر سبعة قرون، الذين ما انفكوا ينهلون من معين مصنفاته، ويتخرجون بها علماء إلى الناس في ازمانهم.

العلامة الحلي: واضح العبارة، لين المنهج، مفهوم القصد، سهل الاسلوب كأنه يكتب لكل العصور...

متمكن من المفاهيم المنطقية، وكانه مكتشف لها، فكانت مؤلفاته أنموذجاً لاستعمال هذه الآلة القانونية التي تعصم الذهن من الخطأ، صحيح ان ابن المطهر الحلي سينوي بكل تفاصيل السينوية من بعد، ولكنه يقف في الصف الأول من خريجي هذه المدرسة، حتى تمكن - وبحكم التطور الحياتي للعلوم - من شيخه ابن سينا فحاكم بين شراح الاشارات، وناقش كثيراً من أفكار ابن سينا وقومها بما يجعلها قابلة للحياة.

---

(١) لخصنا ما جاء بهذا الفصل مما ذكره المؤلف في كتابه "الاسرار الخفية في العلوم العقلية" على وجه الخصوص واستعنا بكتب الحلي الأُخرى ومنها على وجه الخصوص " الجوهر النضيد" وكتابه "انوار الملكوت"وايضاح المقاصد".

العلامة ابن المطهر الحلي استوعب موضوعه استيعاب الأساتذة المقتدرين ومكن طلابه أن يمضوا معه بيسر وسهولة في تناول المفردات، وتدرج الموضوعات الأسهل فالأسهل، بدءاً من أوليات العلم ومقدماته حتى آخر مقاماته ومعارفه، دون ان يمر بطريق شائكة، أو يدخل طلابه بمتاهة هم في غنى عنها. وهو امر لا يدركه الا غزير العلم واسع الافق..

العلامة الحلي: ميال للتجديد بعبقرية غير خافية على الحصيف، لا يرغب بالقعود في المسألة الواحدة طويلاً... وكثيراً ما كان الحلي يؤكد انه لم يتبع في جميع املاءاته مذهب أحد من القدماء، ولم يعول على قول من غبر من الحكماء بل يسلك في دراسته طريق البرهان،الذي نصب نفسه حاكماً في هذا المنصب دونما إكراه «فلم يرم من تقدمه من المخالفين بَالتخليط، ولم يعول على نقضهم بأساليب السفسطة والتجريح، بل نجد حججه تمضي على نهج الإنصاف وتجنب البغي و(الاعتساف)[1]، فكان باسلوبه هذا مجدداً ايضاً ولأفكاره مستوعباً، فكان متبوعاً مدققاً.

هذا المنهج ليس مقصوراً على أفكاره في كتبه المنطقية فحسب، بل في كتبه الفقهية والأصولية، فكان في مقدمة الأسماء الرواد، حيث أهله هذا التفوق من المرجعية الدينية حتى مات...

وهذا القول ينسحب بالكامل على كتب الحلي في علم الكلام وفي الفلسفة العربية الإسلامية، الذي يعد الحلي فيها واحدا من المعدودين..

كتب الحلي المنطقية :

ظهر من القائمة التي كتبها الحلي في تعداد مصنفاته ضمن ترجمته لنفسه في كتاب (خلاصة الرجال)[2]، انه قد الف تسعة كتب في المنطق،منها ثلاثة شملت المنطق والطبيعيات والإلهيات، وستة منها خاصة في المنطق دون غيره، ولم يطبع من

---

(١) الحلي ، الاسرار الخفية ....، ص١٧ .

(٢)الحلي،الخلاصة، منشورات مطبعة الحيدري ، النجف ١٩٦١ ، ص٤٥-٤٨.

هذه الكتب غير اربعة وهي مدار هذا المبحث ومنها لخصنا أفكار العلامة في المنطق، فهي مصدرنا واليها رجعنا...

١- «كتاب الأسرار الخفية في العلوم العقلية » وهو في المنطق والطبيعيات والإلهيات وهذا الكتاب هو موضع بحث هذه الدراسة، كما هو واضح من عنوانها. طبع قسم من هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٧٥ نشرته مكتبة المثنى حققناه بالاشتراك مع أستاذنا الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي على نسخة الأم الأصلية.

٢- ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: صدر عن جامعة طهران باهتمام السيد محمد مشكاة وتصحيح علي تقي منزوي، طهران، ١٣٧٩ هجرية.

٣- القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية في المنطق: تحقيق فارس حسون تبريزيان نشر مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤١٢ هجرية.

٤- الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: تحقيق محسن بيدار ، وهو كتاب مطبوع غير مرة، مصدرنا الطبعة الثانية، منشورات بيلار، قم ١٤١٠ هجرية..

أما كتب الحلي المنطقية غير المطبوعة، فلم يَتَسَنَّ للباحث في مثل هذه الظروف الشاذة التي يمر بها العراق ان يطلع عليها.

نشير في أدناه إلى أهم المعلومات عنها:

٥- كتاب القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والإلهي، ذكره الحلي ضمن قائمة كتبه في كتاب (خلاصة الرجال) (١)، وذكرها السيد محسن الامين في كتابه (اعيان الشيعة)(٢)، والسيد حسن الصدر في مقدمة كتاب (الخلاصة)(٣) والطهراني في كتابه (الذريعة)، (٤)وذكره البغدادي في كتابه (هدية العارفين)، ولم نجد له ذكراً في كشف الظنون ولا في ذيله.

---

(١) ابن المطهر الحلي، كتاب الخلاصة، ص٤٦.

(٢) العاملي،اعيان الشيعة، ج٢٤ ، ص٢٩١-٣٠٢.

(٣) السيد حسن الصدر،مقدمة كتاب الخلاصة، ص٦-٣١ .

(٤) الطهراني ، الذريعة..،الجزء الاول والثاني .

٦- مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، في المنطق والطبيعي والالهي، وهذا كأخيه الكتاب السابق، ذكرته المصادر والمراجع المشار اليها ولم يذكره خليفة في كشف الظنون ولا البغدادي في الذيل.

٧- نهج العرفان في علم الميزان، كتاب في المنطق برأسه.

٨- الدر المكنون في علم القانون، كتاب في المنطق براسه.

٩- النور المشرق في علم المنطق: وهذه الكتب الأربعة الأخيرة ذكرها الحلي ضمن مصنفاته، كما ذكرتها المراجع المشار إليها في الفقرة ٥ ولم يذكرها خليفة والبغدادي[١].

أهمية المنطق والحاجة اليه :

يؤكد العلامة الحلي: ان النفس البشرية في اول فطرتها تكون خالية من جميع العلوم التصويرية والتصديقية، لان اكثر الناس يعرض لهم الغلط في افكارهم،لذا اعطيت النفس البشرية آلة تعينها على ذلك وهي آلة (الحس)،لتقوى بها على تحصيل جانب العلم والعمل..

ولكن هذه الآلة وحدها – كما قرر العلامة الحلي – ما كانت كافية فلا بد من آلة أُخرى يؤمن معها وقوع الغلط، وكانت هذه الآلة (المنطق)، ومن هنا جاءت الحاجة الملحة لهذا الفن في الحياة..[٢]

حد المنطق:

عرف الحلي هذه الآلة (المنطق) بأنها آلة قانونية تعصم مراعاتها، الذهن من الخطأ في الفكر.

وقال ابن سينا في تعريف المنطق انه أداة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل الإنسان في فكره[٣].

والحدان وإن تقاربا في التعريف إلا انهما لم يقتربا في المسألة.

---

(١) حاجي خليفة ، كشف الظنون.٠ ج١ ص١٦٠ ، ج٢ ص٣١٢.

(٢) الحلي، الأسرار الخفية، ص٧-٤٢.

(٣) ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، مع الشرح ، ج١ ص٨-٩.

الحلي: جعل المنطق آلة تعصم مراعاتها (الذهن) من الخطأ، في حين أن ابن سينا جعله آلة تعصم مراعاتها (الإنسان) بمجمله، وهو يضم الذهن وغيره...

وعلى وفق ذلك أكد الحلي هذه المسالة وفسرها بقوله: والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي إليها مقدم البطن الأوسط من الدماغ.

موضوع علم المنطق:

يقول العلامة ابن المطهر الحلي: قد ظن بعض الناس أن موضوع علم المنطق هو الألفاظ، وهذا قول خطأ فاحش، فان نظر المنطقي في اللفظ ليس بالقصد الاول، فانه لو أمكنه إيصال ما في ذهنه إلى الغير لا بواسطة اللفظ لاستغنى عن اللفظ مطلقاً [1].

هذا من جانب ومن جانب آخر فقد ظن بعض المتأخرين عن الشيخ الرئيس، ولعل في مقدمتهم فخر الدين الرازي: أن موضوع علم المنطق هو التصور والتصديق ويعللون ذلك بقولهم: إن المنطقي ناظر في الموصل إليهما، على القول الشارح والحجة، وفيما يتوقف عليه الموصلان كالجنسية والفصلية والذاتية والعرضية والموضوعية والمحمولية والقضية والعكس، ويظنون ان هذه الأمور ان هي الا عارضة للمعلومات التصورية التصديقية وعلى هذا يقررون أن ذلك هو موضوع علم المنطق.

وقد اكد العلامة الحلي ان هذا الطرح خطأ ايضاً، لانهم ان عنوا بالتصورات والتصديقات جميع ما يقع عليه هذان الاسمان فهو جميع العلوم، فيبقى المفهوم منه ان موضوع المنطق هو جميع العلوم بأسرها وهو فاسد.

والأمر الثالث: ان عنوا بهما مدلوليهما من حيث هي تصورات وتصديقات، فهو خطأ أيضاً، لان المنطقي باحث في الموصل إلى التصور والتصديق، والموصل إلى التصور والتصديق لا يجوز ان يكون هو التصور من حيث هو تصور، والتصديق من حيث هو تصديق، لان الشيء لا يوصل إلى نفسه.

والأمر المهم في الموضوع ان ماهية التصور والتصديق هي الادراك، والحد والقياس ماهيتهما القول، فهما متغايران، وليس الحد والقياس بعرضين ذاتيين

---

(١) الحلي، المصدر السابق، ص٩-١٠.

للإدراك ولا لجنسه، وكيف يمكن ان تكون الكلية والجزئية وسائر ما عدوه من اللواحق الذاتية للماهيات المتصورة، فان الماهية لو كانت لذاتها كلية، لم تصدق جزئية، بل الكلية إنما تلحق الماهية عند اعتبار صدق الماهية على كثيرين [(١)].

مبحث التصور والتصديق:

العلم اما تصور واما تصديق:

عرفوا التصور بأنه: عبارة عن حصول الماهية في الذهن من غير حكم عليها بنفي أو إثبات.

وعرفوا التصديق بأنه: الحكم على تلك الماهية بالنفي وبالإثبات.

ولقد لخص العلامة الحلي مسألة التصور والتصديق بقوله:

التصور أقسام أربعة:

١- التصور التام وهو: العلم بالماهية من حيث هي هي.

٢- التصور الناقص وهو: العلم بها من حيث بعض عوارضها.

٣- تصور ضروري وهو: الذي لا يتوقف على طلب وكسب

٤- تصور كسبي وهو: الذي يتوقف على طلب وكسب[(٢)].

وقسموا التصديق إلى اقسام ستة وهي:

١- تصديق ضروري وهو: الذي يكفي في حصوله تصور طرفيه.

٢- تصديق كسبي وهو: الذي يفتقر مع التصور إلى وسط.

٣- تصديق علمي وهو: الاعتقاد الجازم، والمطابق،الثابت.

٤- ومنه اعتقاد المقلد وهو: الاعتقاد الجازم،المطابق الذي لا يكون ثابتاً.

٥- ومنه جهل وهو: الاعتقاد الجازم الذي لا يكون مطابقاً.

٦- ومنه ظن وهو: الاعتقاد الذي يترجح فيه أحد الطرفين على الآخر مع تجويز نقيض.

واما الشك: فهو التردد بين الاعتقادين.

---

(١) الحلي، الاسرار الخفية...،ص١٠-١١

(٢) الحلي، الاسرار الخفية...ص٢٥.

واما الوهم: فهو مرجوح الظن، وبعضهم يدخل هذين الأخيرين في باب التصديقات وهو سهو(١).

الالفاظ واقسام الدلالة :

اللفظ ان اريد تجزئة الدلالة على جزء المعنى من حيث هو جزؤه، فهو المركب مثل جدار البيت، والا فهو المفرد مثل الإنسان، أو زيد .

والدلالة تنقسم إلى ما بالطبع، والى ما بالعقل، والى ما بالوضع، والدلالة تابعة للقصد والارادة.

واللفظ المفرد: إما اسم، و إما فعل و إما أداة.

الاسم: لفظ دال بالتواطؤ على معنى تام مجرد من الزمان، ولا يكون واحدٌ من اجزائه، دليلاً بانفراده.

فعل: ما دل على الزمان المعين، ولا يكون واحد من أجزائه دليلاً بانفراده، ويكون أبداً دليلاً على ما يقال على غيره.

والأداة: ما دل على معنى مفرد في غيره (٢).

الكلي والجزئي:

اللفظ ان منع تصور معناه وقوع الشركة فيه، فهو الجزئي، والا فهو الكلي. فهو بالنسبة إلى جزئياته، إما ذاتي لها، وإما عرضي.

والذاتي له خواص ثلاثة:

احدها: امتناع رفعه عما هو ذاتي له في الوجودين

ثانيها: عدم احتياجه إلى علة مغايرة لعلة ما هو ذاتي له.

ثالثها: امتناع تصور ما هو ذاتي له،الا اذا تصور هو أولاً.

الكليات الخمس :

١- العرض: منه لازم، ومنه مفارق، واللازم هو: الذي تصحبه الماهية صحبة واجبة، ولا يكون جزءاً منها. والمفارق هو: الذي يمكن انفكاكه عنها.

---

(١) الحلي،المصدر السابق، ص١٥-١٦.

(٢) الحلي، الاسرار الخفية... ص١٧.

٢- الجنس: وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب (ما هو)، قولاً بحال الشركة من حيث هو كذلك.

ومراتب الأجناس أربعة: العالي، والسافل، والمتوسط، والمفرد.

٣- النوع: وهو يقال بالاشتراك على الحقيقي والإضافي على ما وجده العلامة الحلي، فالحقيقي هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب (ما هو) من حيث هو كذلك.

والاضافي: هو أخص الكليين المقولين في جواب (ما هو).

ومجمل القول: الطبيعة الجنسية اذا أُخذت بمعنى المادة، كانت سبباً لوجود الطبيعة النوعية، اذا أُخذت بمعنى الجنسية، لم تكن علة لها، والا لتقدمت عليها بالوجود، فيلزم وجود ذاتها قبل النوع، فتكون مادة للنوع فلا يصدق على النوع انه هو، هذا خلف، بل ذات تلك الحيوانية مثلاً هي ذات تلك الإنسانية وهذا معنى قولهم «الجنس والنوع متحدان في الوجود »،وان كان باعتبار عروض الجنسية يخرج عن هذا الحكم.

وعلى هذا تكون مراتب النوع الإضافي أربع: العالي والمتوسط والسافل والمفرد. ولكن السافل هاهنا هو نوع الأنواع، والعالي من الأجناس هو جنس الأجناس.

٤- الفصل: (وهو الكلي المقول على الشيء في جواب «أي شيء هو في جوهره»، وانما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها)[1].

والفصل على ثلاثة أقسام:

١- عام وهو: الذي يفصل الشيء عن غيره في الجملة وقتاً ما.

٢- خاص وهو: الذي يفصله عن الغير، ولا تفصل الغير عنه، إما دائما أو وقتاً ما.

٣- خاص الخاص وهو: المميز الذاتي، والاولان يحدثان الغيرية، والأخير يحدث الآخرية، وهو الاختلاف بالماهية.[2]

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، مع الشرح ج١ ص٨٧.

(٢) ابن المطهر الحلي ،الأسرار الخفية ...ص ٢٦-٣٧

الخاصة والعرض العام:

الخاصة: على قسمين:

١- مطلقة: وهي التي تختص بشيء واحد ولا توجد في غيره.

٢- إضافية: وهي التي توجد في شيء مع وجودها في غيره، ولكنها لاتوجد في شيء ثالث، فهي خاصة بالقياس اليه.

العرض العام: وهو المقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً.

نظرية تعريف الحد أو القول المعرِّف على راي الحلي ثلاثة اصناف:

الأول – ان يتركب من مقومات الشيء، ويشتمل على الجميع مع الترتيب الطبيعي فهو الحد التام، وهو يكون بالجنس القريب والفصل، يذكر الجنس اولاً،ثم يقيد بالفصل...

وإن لم يشتمل على الجميع، فلا بد وان يذكر فيه المساوي، كالفصل، وان ذكروه وحده فهو الحد الناقص.

ويعد الحد ناقصاً إن ذكر الفصل مع الجنس البعيد، أو ذكر الجنس القريب مع الفصل ولكن من غير ترتيب، فقدم الفصل على الجنس.

الثاني – ان يتركب من عوارض الشيء، وهنا لا بد وأن يكون مساوياً، ويسمى الرسم الناقص، كمن يعرف الانسان بالضاحك.

الثالث – ان يتركب من مقومات الشيء ومن عوارضه معاً، ويسمى بالرسم التام، وهو ان يذكر الجنس، ثم يقيد بالخواص.

والقدماء يسمون ما يفيد التمييز الكلي، رسماً تاماً، وما يفيده بالنسبة لشيء دون آخر الرسم الناقص، وهو قول ابن سينا في قسم المنطق من كتاب

الشفاء[1]وكتاب الاشارات والتنبيهات[2]، ويجد العلامة الحلي: ان لا مشاحة في هذا[3].

ومجمل القول في هذا الحد لا يكتسب بالقسمة، لانها توجب وضع أقسام من غير تعيين وضع قسم منها.

وان استثني نقيض بعض الاقسام لينتج الثاني – كما يقول مثلاً: «حد الإنسان إما الحيوان الناطق، أو الحيوان غير الناطق، والثاني محال، فالأول هو الحق، كان للمانع ان يمنع الحصر ويمنع المقدمة الاستثنائية.

القضية والحكم

القضية: قول يقال لقائله: «انه صادق أو كاذب، وليس هذا من التعريفات المفيدة لتصورها، والا لزم الدور: بل هو مخلِصها من غيرها.

وهي على قسمين: حملية، وشرطية.

القضية الشرطية:

إما متصلة:وهي إن حكم فيها باستصحاب قضية لأُخرى أو بعدمه.وتسمية المتصلة بالشرطية موافقة للوضع اللغوي وهي على سبيل الحقيقة.

واما منفصلة: وهي ان حكم فيها بالمعاندة أو بعدمها، وتسميتها على سبيل المجاز.

والسالبة اللزومية هي التي حكم فيها بسلب اللزوم، لا بلزوم السلب، وكذلك في العناد...

القضية الحملية [4]:

وهي تشتمل على أجزاء ثلاثة:

١- محكوم عليه، ويسمى الموضوع.

---

(١) ابن سينا ، كتاب الشفاء ،قسم المنطق ، ج٣ ص٥٢.

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج١ ص١٠٢.

(٣) ابن المطهر الحلي ، الأسرار الخفية في العلوم العقلية ، كتاب المنطق ، ج١ ص٤٤.

(٤) الحلي ، الاسرار الخفية... ، ص٥١ .

٢- محكوم به: ويسمى المحمول.

٣- ورابطة بينهما تربط المحمول بالموضوع، ولابد منها.

والربط قد يرد في صورة اسم كقولنا: " زيد هو كاتب "، وقد يرد في صيغة كلمة كقولنا: " زيد يكون كاتباً "أو " يوجد كاتباً" وسواء كان المحمول اسماً أو كلمة أو مشتقاً فانها تحتاج إلى ذكر رابطة، فان الكلمة انما ترتبط بذاتها بفاعلها كما في صورة (قام زيد).يقرر الحلي: ان للموضوع نسبة إلى المحمول بالموضوعية، وللمحمول نسبة اليه بالمحمولية، وهما متغايران ومتلازمان.

وعلى هذا إن نسبة الموضوع إلى المحمول بالمحمولية،غير نسبته بالموضوعية في تحقيق المحصورات والمخصوصات والمهمولات[1]:

موضوع القضية الحملية ان كان شخصاً معيناً سميت مخصوصة وشخصية موجبة إن كانت نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة بها هو هو، أو سالبة إن كانت نسبته نسبة ليس هو هو...

وان كان موضوعها كلياً، فلا يخلو: اما ان ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث هي هي ويحكم عليها بالمحمول، وتسمى القضية الطبيعية. وإما أن ينظر إليها من حيث تقع على الكثرة وهي المأخوذة بمعنى الكلي العقلي، العلامة الحلي يقول عنها «نحن نسميها القضية العامة، كقولنا (الإنسان نوع) أو الحيوان جنس ».

وإما ما ينظر إلى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقوله عليها، فلا يخلو حينئذ إما ان يحكم على كل الأفراد، أو على بعضها، أو لا تبين كمية الأفراد وان كانت الأفراد ملحوظة، والقسم الأول هو الكلية: وهي اما موجبة أو سالبة والثانية هي الجزئية، والثالثة هي المهملة، وتنقسمان إلى الإيجاب والسلب.

ولكل ما مر: فان على رأي الحلي: سور الموجبة الكلية «كل»،وسورة السالبة الكلية«لاشيء» و«لا واحد»، وسور الموجبة الجزئية (بعض) و (واحد) وسور

---

(١) الحلي ، الاسرار الخفية ...، ص٥٨ .

السالبة الجزئية «ليس بعض » و«بعض ليس » و«ليس كل» في الإيجاب والسلب والعدل والتحصيل[1]:

نسبة المحمول إلى الموضوع ان كانت نسبة بها الموضوع هو المحمول، فهي نسبة الإيجاب. وان كانت نسبة بها الموضوع ليس هو المحمول، فهي لسبة السلب. ولا اعتبار في ايجاب القضية، ولإيجاب طرفيها، ولا في السلب لسلبهما، فان قولنا: «اللامي لا عالم»، موجبة مع سلب طرفيها، وقولنا: « الجماد ليس هو بعالم » سالبة مع كون طرفيها ثبوتيين.

إذا أطلقت المعدولة إنما يراد بها ما يكون حرف السلب فيها جزءاً من المحمول. قد تفسر المعدولة بـ(عدم شيء عن شيء) في وقت من شان الموضوع الاتصاف بذلك الشيء في ذلك الوقت، فعدم اللحية على هذا عن "الأثط" (أي غزير الشعر وطويله)، إيجاب، وعن المرأة والطفل سلب.

القياس الجهوي[2]:

جهة القضية لما حددها الحلي: أما بسيطة: أي لم يذكر فيها الا كيفية أحد الطرفين.

واما مركبة: وهي التي ذكر فيها كيفية الطرفين.

والبسائط ستة:

١- المطلقة العامة: وهي التي إدخالها في الموجهات، كإدخال السالبة في الحمليات.

٢- الممكنة العامة: وهي التي حكم فيها برفع الضرورة عن الجانب المخالف للحكم.

٣- الضرورية المطلقة: وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع،أو سلبية ما دامت ذات الموضوع موجودة.

٤- المشروطة العامة: وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبية ما دام موصوفاً بالعنوان، وهو اعم من الضرورية.

---

(١) الحلي، الاسرار الخفية... ، ص٦٥-٦٦ .

(٢) الحلي ، الاسرار الخفية ....، ص٧٠ .

٥- الدائمة المطلقة وهي: التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبية ما دامت الذات موجودة.

٦- العرفية العامة: وهي التي حكم فيها بانتساب المحمول إلى الموضوع ما دام موصوفاً بالعنوان.

المركبات سبع[١]:

١- المشروطه الخاصة: وهي التي حكم فيها بضرورة انتساب المحمول إلى الموضوع ما دام الوصف العنواني لا دائماً بحسب الذات، وهي مركبة من المشروطة العامة الموافقة، والمطلقة العامة المخالفة، وهي أخص من المشروطة العامة، وبينها وبين العرفية العامة عموم من وجه.

٢- العرفية الخاصة: وهي التي حكم فيها بانتساب المحمول إلى الموضوع ما دام الوصف العنواني لا دائماً بحسب الذات، وهي مركبة من العرفية العامة الموافقة، والمطلقة المخالفة.

٣- الوقتية: وهي التي حكم فيها بانتساب المحمول إلى الموضوع بالضرورة في وقت معين لا دائماً.

٤- المنتشرة: وهي التي حكم فيها بالانتساب بالضرورة في وقت ما لا دائماً.

٥- الوجودية: اللادائمة: وهي التي يحكم فيها بالانتساب لا دائماً.

٦- الوجودية اللاضرورية: وهي التي حكم فيها بالانتساب لا بالضرورة.

٧- الممكنة الخاصة: وهي مركبة من ممكنتين عامتين،لأنه حكم فيها بسلب الضرورة عن الطرفين معاً، ويقال: الممكن لهذا باعتبارين على وجه الاشتراك مقابل القضايا أو ما يعرف بالتناقض:

وهو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي الخلاف لذاته صدق أحدهما وكذب الاخر.

ويشترط فيه الاتحاد في الطرفين والزمان والمكان والقوة والفعل والإضافة والشرط والجزء والكل.

---

(١) الحلي ، الاسرار الخفية ...، ص٧٣ .

في العكس المستوي:

وهو عبارة عن جعل المحكوم عليه محكوماً به، والمحكوم به محكوماً عليه، مع الموافقة في الكيف والصدق.

واشتراط حفظ الكيف حصل بالاصطلاح، واما الصدق فواجب، ولكن العكس لازماً للاصل، ووجوب استلزام صدق الملزوم صدق اللازم، ولا يشترط الموافقة في الكذب، لجواز كون اللازم اعم، ولانه يكذب (كل حيوان إنسان) مع صدق عكسه [1].

نظرية القياس:

تعريف القياس: عرف العلامة الحلي القياس في علم المنطق بأنه "قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر".

ويفسر الحلي هذا فيقول: القول جنس، والتأليف من القضايا، مميز له عن القضية المستلزمة لما يلزمها من العكسين وغيرهما.

يقول الحلي: من قضايا، ولم نقل من مقدمات، لئلا يلزم الدور، فان المقدمة قضية جعلت جزء قياس.

ولا يشترط في القضايا أن تكون مسلمة، بل تكون بحيث متى سلمت لزم عنها قول. واللزوم يشمل البين كالشكل الأول، وغيره كالبواقي. وقولنا «لذاتها» احتراز عن أمرين:

أحدهما: ما حذف فيه بعض القضايا كقياس المساواة مثل قولنا «ان مساوي المساوي مساو».

وكقولك: «فلان يطوف بالليل فهو متلصص »، فان الكبرى محذوفة للعلم، وهي «وكل من يطوف بالليل فهو متلصص ».

---

(١) الحلي، الاسرار الخفية...ص٧٦ فما بعد.

وثاني الاحترازات: ما يذكر فيه بدل بعض القضايا عكس نقيضها كقولك «جزء الجوهر يوجب رفعه رفع الجوهر، وما ليس بجوهر لا يرتفع بارتفاعه الجوهر» ينتج «جزء الجوهر جوهر » بواسطة عكس نقيض الكبرى.

وقولنا: «قول آخر» احتراز عن استلزام مجموع كل قضيتين لاحداهما.

والقول منه مسموع، ومنه معقول، وكذلك القياس، منه معقول - هو الأفكار المؤلفة في النفس من الأقوال العقلية تأليفاً يؤدي في النفس إلى التصديق بشيء آخر - ومنه مسموع، وهو القول الملفوظ المؤلف من القضايا المذكورة، وهو قياسي لا من حيث كونه مسموعاً، فان التلفظ بالقياس لا يوجب التلفظ بالنتيجة، بل إنما هو قياس من حيث دلالته على القياس المعقول، المستلزم للمطلوب، فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والمعقول للمعقول.

معنى القياس الاستثنائي:

القياس ان اشتمل على نوع المطلوب أو نقيضه سمي استثنائياً كقولنا: «كلما كان اب، ف: ج د، لكن كان اب، ف: ج د» أو «ليس ج د، فليس اب »، وان لم يكن مشتملاً سمي اقترانياً...

والمتقدمون يجعلون الاقتراني للحملي، والاستثنائي للشرطي، فلم يفطنوا للقياسات الاقترانية، الشرطية، ولكن الشيخ اظهرها وذكر أنه حصلها[1] في مدة متطاولة.

معنى القياس الاقتراني:

العلامة الحلي وجد ان القياسي الاقتراني مركب من مقدمتين:

إحداهما: مشتملة على موضوع المطلوب أو شبهه، وتسمى الصغرى.

والثانية: تشتمل على محمول المطلوب أو شبهه، وتسمى الكبرى، كما نقول «كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم»، فالإنسان اصغر، لخصوصه، والجسم اكبر لعمومه، والحيوان أوسط.

---

(١) ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص٣٢.

ثم استعمل هذا مطرداً في الإيجاب والسلب، ومع العموم والمساواة على سبيل المجاز، ويقرر العلامة الحلي بعد هذا: وهذه الثلاثة يطلق عليها اسم الحد. والمطلوب يسمى نتيجة، وتأليف المقدمتين اقتراناً، وهيئة التأليف شكلاً، والمنتج قياساً.

والأشكال تكون أربعة، لان الأوسط ان كان محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى، فهو الأول، وهو أبين الأشكال و أشرفها، لانتاجه الموجب الكلي والمحصورات الاربع.

وان كان بالعكس فهو الرابع، واسقطه الاوائل لبعده عن الطبع. وان كان محمولاً فيهما، فهو الثاني، وهو يتبع الأول في انتاجه الشكلي المستعمل في العلوم. وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث.

هذا وقد تبسط العلامة الحلي في شرح شرائط الأشكال الأربعة في مضامينها[1].

المختلطات:

كما أسهب العلامة في القول في المختلطات فقال: وللشكل شرائط زائدة على ما ذكرنا، باعتبار الجهات لا يحصل الإنتاج بدونها.

والقضايا الموجهة ثلاث عشرة إذا ضربت في نفسها حصل منها مائة وتسعة وستون ضرباً يسقط منها في كل شكل ما يخرج عن الشرائط المذكورة...

القياس الشرطي:

وقد وجده العلامة الحلي، يتركب من ١-متصلات، ومن٢-منفصلات، ومن ٣-خلط منهما، ومن يتركب٤-احدهما مع الحمليات، أي المتصلات مع الحمليات،ومن٥- المنفصلات مع الحمليات.

فالأقسام خمسة:

القسم الأول: ما يتركب في المتصلتين، وهو على اقسام ثلاثة، ذكرها الشيخ بالتفصيل[2].

---

(١) العلامة الحلي ، الأسرار الخفية ، ص١٢٦.

(٢) المصدر السابق ، ص١٤١.

القسم الثاني: ما يتركب من المنفصلات: وهو انواع ثلاثة، ذكرها الحلي بالتفصيل[1].

القسم الثالث: ما يتركب من الحملي والمتصل، وهو على انواع اربعة ذكرها المؤلف بالتفصيل[2].

القسم الرابع: ما يتألف من الحملي والمنفصل وهو على ستة أقسام[3].

القسم الخامس: ما يتالف من المتصل والمنفصل: وهو على أقسام ثلاثة[4].

في القياس الاستثنائي:

يراه العلامة الحلي مركباً من مقدمتين: إحداهما شرطية، والأُخرى استثنائية وهي: وضع لوضع أو رفعٍ، أو رفع لوضعٍ أو رفع.

فالشرطية إما متصلة أو منفصلة ...

اما الشرطية المتصلة: فان كانت لزومية وكانت موجبة، كان استثناء المقدم ينتج عين التالي، استدلالاً بوجود الملزوم على وجود اللازم، واستثناء نقيض التالي بوجب نقيض المقدم، استدلالاً بعدم اللازم على عدم الملزوم.

واما استثناء نقيض المقدم أو عين التالي، فلا يلزم منه شيء، لجواز كون اللازم أعم، ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص، ولا من عدم الخاص عدم العام.

والقدماء سهوا في هذا، وقالوا ان الملزوم المساوي تجري فيه الاستثناءات الاربع[5].

وهذه في الحقيقة ليست متصلة واحدة، بل متصلتان مقدم أحدهما المقدم ومقدم الآخر التالي.

---

(١) المصدر السابق ، ص١٥٣.

(٢)الحلي، المصدر السابق ، ص١٦٢.

(٣) المصدر السابق ، ص١٧٨.

(٤) المصدر السابق ، ص ١٨٠.

(٥) الحلي ، الاسرار الخفية ...، ص٢٠٢ .

ثم يقرر العلامة الحلي بعد الشرح: (اذا كان المقدم في المتصلات مهملاً أو جزئياً - وإن كانت كلية - لم يقع الجزم بالنتيجة كما نقول: (كلما كان اب أو بعض اب، ف: ج د لكن ا ب) لا يلزم منه ثبوت ج د، لجواز أن يكون الذي صار اب في هذا الاستثناء غير الذي كان موضوع المقدم في المتصلة، والسبب فيه ان الاستثناء هاهنا ليس للمقدم جزماً، بل لما يحتمل ان يكون المقدم، فإذا أريد استثناء المقدم جزماً في هذين، اتى بقضية كلية موافقة للمقدم في الكيف.

اما المنفصلة: فان كانت حقيقية، وكانت ذات جزأين، فان استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر وبالعكس، وان كانت اكثر، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الباقي، واستثناء نقيض ايهما كان ينتج منفصلة حقيقية مركبة من البواقي.

وان كانت مانعة الجمع، فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الباقي، واستثناء النقيض لاينتج، لجواز كونه أعم من عين الباقي.

وان كانت مانعة الخلو، فاستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الباقي، واستثناء العين لا ينتج، لاحتمال عموميته.

في الاقيسة المركبة[1]:

يقول العلامة الحلي: لا يركب قياس من اقل من مقدمتين، والا لزم المصادرة على المطلوب الأول، ولا اكثر من مقدمتين، لان الثلاثة ان تباينت من جميع الوجوه، فلا اقتران، وان بانت الواحدة اثنين من جميع الوجوه، فلا يقترن معهما.

وبعد ان يشرح العلامة هذا القياس المركب، وكيف ان هذه القياسات المركبة،هي التي تنتج نتائجها، وينساق منها إلى نتائج أُخر، فتكون تلك النتائج مقدمات لهذه فالنتائج التي هي المقدمات،قد تكون بان تجعل تارة مقدمة وتارة نتيجة، وقد تطوى فلا تذكر الا الاخيرة التي هي مركبة من اكبر آخر المقدمات

(١) الحلي ، الاسرار الخفية ...، ص٢٠٤ .

وأصغر أولها، والنتائج لها بالذات هو القياس المؤلف من المقدمة الاخيرة ومشاركها من النتائج..

ويذكر العلامة الحلي ايضاً: ان قياس الخلق مركب من قياسين:

احدهما: اقتراني مركب من متصلة وحملية تشارك تالي المتصلة.

والثاني: استثنائي مقدمته الشرطية متصلة، هي نتيجة القياس الاول ومقدمته الاستثنائية رفع نقيض تالي المتصلة.

ودرس العلامة الحلي عكس القياس فوجده: اخذ نقيض النتيجة أو ضدها، وضمه إلى احدى المقدمتين لينتج نقيض المقدمة الأُخرى أو ضدها، ويستعمل في الجدل لابطال القياس.

ثم اتم العلامة البحث في القياس فدرس الامور الآتية:

فيما يقال: ان كل ما يصح انتاجه بالاشكال الاربعة، فهو أبين مما لا يُبين الا بشكل واحد، والذي يبين بضروب كثيرة ابين مما لا يبين الا بضرب واحد.

ويقول الحلي ايضاً: ان المطالب العلمية قد تذكر في الكتب مستنتجة عن مقدمات غير مترتبة ترتيباً على هيئة الأشكال، طلباً للأختصار، بل جعل ذلك موكولاً إلى الماهرين في المنطق، فيؤلفون تلك القياسات على هيئة منتج، يستنتجون منها النتائج.

ويقول الحلي: إذا قام القياس على شيء بالذات، فقد قام على ما يلزمه بالعرض من العكس وعكس النقيض، وكذب النقيض.

والمنتج للكلي منتج للجزئي، والمنتج للحمل على كل الأصغر، منتج للحمل على كل ما يصدق على الاصغر.

وختم العلامة الحلي كلامه في القياس في موضوع الاستقراء والتمثيل: فوجد ان الاستقراء منه تام وهو: القياس المقسم وقد بحثه فيما مر من المباحث.

ومنه ناقص وهو: الذي يستعمله الدهماء في استدلالهم وهو الاستدلال على الكلي فيما وجد في اكثر جزئياته، وهو غير تام الدلالة [1].

والفقهاء يستعملون اردأ من هذا وهو: الاستدلال بما ثبت في جزئي، على ثبوته في آخر.[2]

البرهان[3]:

في المقالة الخامسة من منطق كتاب (الاسرار الخفية في العلوم العقلية) درس العلامة الحلي (البرهان).

وكان قد درس في المبحث الأول: النظر في المقدمات من جهة ايقاع التصديق، وهنا وجد العلامة الحلي: انَ القضية اما ان تؤثر تصديقاً أو لا. والثاني هو القضايا المخيلة، فانها تؤثر قبضاً وبسطاً، ولها نفع عظيم، ولا يشترط صدقها أو كذبها. فان اخذت الحجة على انها ما تؤثر تصديقاً، لم يكن المؤلف من المخيلات حجة وانما هو قياس شعري...

والذي يؤثر تصديقاً على اقسام:

الأول: البديهيات: وهي التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها، كالحكم بان الكل اعظم من الجزء، ومثل هذه القضايا لا يستعين العقل فيها بغيره.

الثاني: المشاهدات: وهي القضايا التي يحكم بها العقل بتوسط القوى الظاهرة: كالحكم بان النار محرقة.

الثالث: المجربات: وهي قضايا يحكم بها العقل، لتكرر المشاهدة تكراراً، أو وقع يقيناً بقياس خفي.

---

(١) الاستقراء الناقص، هو أساس العلة، وليس لأن (الدهماء)، تعتمده، العبيدي،د.حسن مجيد، املاءات العبيدي، بغداد في ٢٠٠٤/٣/٦

(٢) الحلي ، الأسرار الخفية...،ص١٩٤-١٩٦.

(٣) الحلي، المصدر السابق، ص١٩٧ فما بعد.

الرابع: الحدسيات: وهي قضايا حكم بها العقل بواسطة الحدس النفسي، كالحكم بأن نور القمر مصدره الشمس.

الخامس: المتواترات: وهي التي حصل الجزم بها لتكرار الشهادات التي يؤمن معها من وقع التواطؤ والاجتماع على الكذب .

السادس: فطرية القياس: وهي القضايا التي قياساتها معها: كقولك " الاثنان عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه": وهذه الأنواع الستة يطلق عليها اسم الواجب قبولها.

السابع: المشهورات: وهي قضايا مبدأ التصديق بها عموم الاعتراف، لمصلحة، أو رقة، أو حمية، أو انفعالات من عادات وشرائع و آداب وغيرها مما هو واجب القبول.

الثامن: الوهميات الصرفة:

وهي، قضايا كاذبة يقضي بها الإنسان لمجرد وهمه.

التاسع: المأخوذات:

فمنها المقبولات، وهي الآراء المأخوذة عن جماعة يحسن الظن بهم كالنبي والإمام.

العاشر: المظنونات:

وهي القضايا التي لا تبلغ في الاعتقاد بها إلى الجزم

الحادي عشر: المشبهات:

وهي القضايا التي تشبه الأوليات وما معها أو المشهورات.

في البرهان وقسميه :

القياس: إما أن يؤثر تصديقاً أو تخييلاً والثاني هو القياس الشعري، الأول إما ان يكون جازماً أو غير جازم. والثاني الخطابة. والأول إما أن يعدَّ كونه حقاً أو لا يعدَّ والثاني الجدل ان اعُدَّ فيه عموم الاعتراف به، وكان كذلك.

وإن لم يكن كذلك، فهو الشغب، والأول إما ان يكون حقاً، أو لا. والأول هو البرهان، والثاني هو السفسطة وتندرج السفسطة والمشاغبة تحت اسم المغالطة.

الصنائع الخمس[1]:

وجدها العلامة الحلي واجبة الشرح لانها الصنائع الخمس في المنطق:

١-البرهان: قياس مؤلف من قضايا واجبة القبول - وهي اليقينيات -، لإفادة يقيني فالتصديق بها يكون ضرورياً.

٢-الجدل: وهو اعم من البرهان بحسب المادة والصورة، ويتألف من المشهورات، ومن المأخوذة من تسليم الخصم من جملة التقريرات، وغاية الجدل الإلزام، أو دفعه لا اليقينُ.

وقد يقع في الجدل الأصناف الثلاثة من القضايا: الواجب والممكن والممتنع.

٣- الخطابة:

مقياس مؤلف من المظنونات والمقبولات و المشهورات في بادئ الرأي، هذا بحسب المواد، وأما الصورة فيجوز استعمال القياس والاستقراد والتمثيل فيها.

٤-الشعر:

قياس مؤلف من المخيلات يؤثر تخييلاً سواء كانت صادقة أو كاذبة.

٥-المغالطة:

قياس مؤلف من المشبهات، والوهميات، وصورتها كذلك، وغايتها الترويج.

واجمل الحلي ما فصله أعلاه فقال: الحد الأوسط في البرهان علة للحكم في النتيجة في العقل، والا فهو غير برهان، فان كان علة للحكم في الخارج أيضاً فهو البرهان اللمي، والا فهو الآني.

ثم ان كان معلولاً لوجود الحكم في الخارج فهو الدليل، والأول أحق باسم البرهان، فهو مما يقع على أصنافه بالتشكيك.[2]

---

(١)الحلي، الاسرار الخفية...، ص٢٠٠-٢١٦.

(٢) الحلي، الاسرار الخفية...، ص٢١٨-٢٢١

في شرائط المقدمات وبيان المطالب[1]:

المقدمات يجب ان تكون يقينية، فإن اليقين إنما يستفاد من أمثاله وان تكون اقدم من نتائجها عند العقل، بمعنى أنها تكون اعرف منها لتكون عللاً للتصديق بها، وإلا لم تحصل الأولوية فاستنتاج أحدهما من الآخر، وفي برهان (لِمَ) يجب أن تكون أقدم بحسب الطبع، ويجب ان تكون المقدمات مناسبة للنتائج، بمعنى أنها تشتمل على محمولات ذاتية لموضوعها.

وهنا يقرر الحلي أموراً منها:

- المطالب البرهانية لا تشتمل على المقومات، فان الماهية لا تعلم إلا بعد معرفة اجزائها.
- المطالب البرهانية يستحيل ان تكون جزئية متغيرة.
- أمهات المطالب (هل) و (ما) و (لم)، ويشتمل كل منها على امرين:
- أما (هل) فمنه بسيط يطلب به نسبة الوجود إلى الماهية، ومنه مركب تطلب به نسبة وجود شيء لها.
- أما (ما) فقد يطلب به نفس الماهية، ويجاب بأصناف المقول في جواب (ما هو)، وبالحدود التامة وعند الاضطرار بالرسم.
- و أما (لم) فقد يطلب به العلة في التصديق لا غير، كما يقال (لم كان المبدأ واحداً) وقد يطلب به علة الوجود كما يقال (لم جذب المغناطيس).
- المطلب الأول من مطلبي (ما) يتأخر عن مطلب (هل) البسيط، والثاني يتقدم.
- من المطالب الجزئية (كيف) و (اين) و (متى) و (من)، و(أي) ويستغنى عنها بمطلب (هل) المركب و (ما).

في اجزاء العلوم[2]:

وهي ثلاثة:

١- (الموضوعات).

---

(١) الحلي، المصدر السابق، ص٢٠٦-٢٠٧

(٢) الحلي، الاسرار الخفية...، ص٢١٧.

٢- (المبادئ).

٣- (المسائل).

- موضوع علم ما يبحث به عن أعراضه الذاتية كالمقدار للهندسة.
- الموضوع قد يكون شيئاً واحداً على الإطلاق كالعدد للحساب، وقد يكون أشياء كثيرة.
- قد يكون موضوع علم اعم من موضوع علم آخر تحقيقاً بان يكون الأعم جنساً كالمقدار الذي هو موضوع الهندسة. وأقسامه ثلاثة.
- قد لا يكون بين الموضوعات عموم، وهو على أقسام خمسة.
- اكثر مبادئ العلوم الجزئية إنما تتبين في العلوم الكلية.

يقول العلامة الحلي: المبادئ هي: الحدود والمقدمات...

ثم يفصل القول في ذلك فيقول:

أما الحدود:

فهي إما لموضوع العلم كقولنا: في الطبيعي: (الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد)

- و إما لجزئه: كقولنا: (الهيولى جوهر قابل).
- و إما لجزئي تحته: كقولنا: (الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة).
- و إما لعرض ذاتي: كقولنا: (الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة).

اما المقدمات:

هي التي يبرهن بها على الصناعة، فمنها ما هو بين كالأوليات وهي: القضايا المتعارفة، فهي مبادئ مطلقاً.ومنها ما ليس كذلك، ولكن يجب تسليمه ليبنى عليها، ومن شأنها البيان في علم آخر، فهي مبادئ لهذا.

ومسائل فيما تبين فيه... فان سلمت مع المسامحة وحسن الظن فهي الاصول الموضوعة... والا فهي المصادرات...

والنوع الأول من المقدمات - وهي الواجب قبولها- يندرج مع الحدود تحت اسم الأوضاع، وتصدير العلم بالمبادئ أولى كما في الهندسة، وقد يخلط بالمسائل كما في غيره...

ثم يقرر العلامة الحلي بعد هذا التفصيل فيقول [1]:

- ان تعاون العلوم هو: أن يكون مبدأ أحدهما مسألة للآخر، وذلك على وجوه ثلاثة، منها...
- المسائل هي: المطلوبة في ذلك العلم، ومحمولاتها عوارض ذاتية للموضوع أو لأنواعه أو لأعراضه.
- نقل البرهان يقال لمعنيين: أحدهما: ان يكون الشيء مأخوذاً في علم، وبرهانه في آخر..
- ثانيهما: أن يكون الشيء مأخوذاً في علم على انه مطلوب، ثم برهن عليه برهان حده الأوسط من علم آخر.

في مشاركة الحد والبرهان:

وقد بين العلامة الحلي في مبحث (أمهات المطالب): إن مطلبي (ما) الحقيقي، و(لم) يتأخران عن مطلب (هل)، والجواب الحقيقي عن (لم)، هو العلة الذاتية..

في المغالطات[2]:

سبب الغلط في القياس إما أن يكون لفظياً وإما ان يكون معنوياً.

فالأغلاط اللفظية تنحصر في ستة: لأنها إما ان تتعلق بالألفاظ لا من حيث تركبها، وإما تتعلق بها من حيث تركبها:

١- لا يخلو: إما ان يتعلق بالألفاظ أنفسها وهو ان تكون مختلفة الدلالة، فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيرها.

٢- المتعلقة بالتركيب تنقسم إلى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب، والى ما يتعلق بوجوده وعدمه.

---

(١) الحلي، الاسرار الخفية...، ص٢٠٠-٢٠٣.

(٢) الحلي ، الاسرار الخفية ...، ص٢٠٦ .

٣- المعنوية: وتنحصر أغلاطها في سبعة، لان الغلط في المعاني إنما يقع في المؤلفات منها.

٤- المادية: فكما تكون بحيث إذا رتبت المعاني فيه على وجه الصدق، لم يكن قياساً، وإذا رتبت على وجه القياس لم يبق صادقاً.

٥- الصورية: فكما تكون على ضرب غير منتج، ويسمى الجميع سوء التركيب أو سوء التأليف.

٦- أما المتعلقة بالقضية الواحدة، فما ان تقع فيما يتعلق بجزأي القضية جميعاً، وذلك يكون بوضع أحدهما في مكان الآخر ويسمى إيهام العكس.

والعلامة الحلي يفصل الأمر في ضوابط كثيرة يستعان بها على حل المضاعفات لا نجد مجالاً هنا لذكرها، فان الاعتماد في ترتيبها يقع على الفطرة السليمة بعد معرفة القوانين والتدرب باستعمالها، فهذا ما أردنا إيجازه واختصاره في هذا الفن.

أصالة الفلسفة الطبيعية في فكر الحلي

الفلسفة الطبيعية :

يوم لم تكن هناك علوم كانت فلسفة، وربما ومنذ الآلاف من السنين قد تزيد على ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد[1]، يوم تشكل الوعي المنظم في المجتمع، ولم تكن قد ظهرت- بعد- العلوم المستقلة بالطبيعة، بل كانت فلسفة الطبيعة لا العلم بالطبيعيات.

كانت فلسفة للمجتمعات، للإنسان بالصيغة التي أملتها طبيعة الحياة ومستوى العلوم، وكانت الفلسفة الشكل الأول والأساس للمعرفة كنظرية عامة.

ثم وبتطور المعرفة الإنسانية ظهرت العلوم بعناوين مستقلة عن الفلسفة[2]، ولكن سلفنا الصالح (رضي الله عنهم) جعلوها فروعاً من الفلسفة وحدوها جزءاً من الطرح الفلسفي،وكانت في زمانهم الفلسفة الطبيعية:(وهي أقرب الأشياء إلينا ، فإنما ندرك الاشياء بحواسنا أولاً)- كما قال العلامة الحلي[3]-.

ومن ثم المنطق الذي هو آلة تعصم من الخطأ.

والنجومية والحسابية والهندسية، فهي جميعها داخلة (في جملة العلم الفلسفي) الذي هو العلم بحقائق الموجودات المعلولة[4].

---

(١) الآلوسي، د٠ حسام، الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد، ١٩٩٠، ص١١.

(٢) الآلوسي، د٠ حسام، الفلسفة والعلوم الأخرى، منشورات بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٧ ص٨.

(٣) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية٠٠٠، ص٢٢٧.

(٤) جابر بن حيان (ت١٩٧هـ/٨١٢م)، رسالة الحدود ضمن المختار من رسائل جابر، تحقيق بول كراوس، القاهرة ١٣٥٤ ص٩٧-١٠٤.

وكان الكندي يرى أن (علوم الفلسفة ثلاثة ، فاولها العلم الرياضي في التعليم، وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة[1].

وكذا تدريجاً انفصلت العلوم عن الفلسفة لاسباب موضوعية واجتماعية وكذا هي سنة الحياة في التطور.

وأول العلوم التي انفكت عن الفلسفة (الرياضيات)، وهي من العلوم التمهيدية، أي علوم تعليمية ساعدت على استقلالها بنفسها، بعد ان انضم اليها بشكل أو بآخر علم الفلك، وما رافقه من القول في قدم مادة العالم، خلافاً للطرح الاسلامي.

ثم صار علم المنطق، كتاباً براسه باعتباره آلة لتحصيل العلم، ومنبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم[2].

و"الفلسفة الطبيعية" على ما حدها العلامة الحلي (هي أقرب الأشياء بالنسبة إلينا، فإنا إنما ندرك الأشياء بحواسنا أولاً، ثم ننتقل منها إلى المعقولات، إذ كانت نظرتنا لا تفي بإدراك المعقولات الا بتوسط المحسوسات، والأشياء المدركة بالحس إنما هي الأجسام ولواحقها، فالعلم بها ينبغي أن يتقدم على العلم المتكفل بالبحث عن الأمور المجردة عن المادة[3] أي هو متقدم على علم ما وراء الطبيعة.

وموضوع الفلسفة الطبيعية كما حده ابن المطهر الحلي: هو الجسم الطبيعي من حيث يلحقه التغير، الذي هو إما الحركة وإما السكون في الأجسام الطبيعية[4] وكذلك في أفعال الطبيعة التي كانت عندهم قوة أو صدوراً أو فيضاً في النفس الكلية للعالم، أو هي صدور عن واجب الوجود لأول العقول حتى آخرها العقل

(١) الكندي، رسالة في الحدود والرسوم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، نشر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٢، ج١ ص١٧٠.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، كتاب المنطق، ج١ ص٥.

(٣) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية، ص٢٢٧.

(٤) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية، ورقة ١٦٧.

الفعال، وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان، أو هو هذا العالم الأصغر الذي انطوى عليه العالم الأكبر.

ولا يجد الباحث من حرج في القول: إن سلفنا الصالح من العرب المسلمين (رضي الله عنهم)، قد استعان في أخذ عناصر فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات الفلاسفة الإغريق، التي تعامل معها شارحاً ملخصاً مبوباً، ويبدو لي أن أوقليدس وبطليموس وسقراط وجالينوس وأرسطو وحتى الفيثاغورية الجديدة والأفلوطونية الجديدة[1]، ينظرون بنظرة إعجاب ودهشة لهؤلاء العمالقة العرب المسلمين الذين أخرجوا أعمالهم ونظرياتهم إلى النور ليمضي على طريق الحياة المتطور.

لقد كانت الترجمات التي قام بها علماؤنا في صدر الدولة العباسية وعلى الخصوص زمن الخليفة المأمون، هي الوسيلَة التي خدمت الجميع-على حد سواء- فلاسفة الاغريق والمجتمع العربي الإسلامي-في القرن السابع والثامن الهجريين، كانت الفروع التي يدرسها كتاب فلسفة الطبيعيات تعتمد الثنائيات الكبرى التي شغلت بالهم للدفاع عن الشريعة، وهي:- مادة وفكر - الله والعالم- النفس والجسم -عالم أرضي وعالم سماوي - كل ذلك من خلال تصور فهمه للمادة، التي كانت على العموم ساكنة لا تعاني تناقضات داخلية، وهي غير متصلة بما حولها اتصالاً علياً، ولا تعاني تطوراً، وبالتالي وجد الفلاسفة أنفسهم تحت ضغط مثل هذا المفهوم الكوني عن المادة[2].تدرس هذه الفلسفة الطبيعية في الغالب من خلال ست مقالات، تكون عادة المقالة الأولى في لواحق الأجسام الطبيعية، ويكون الاعتماد على مباحث. من اهمها: (الجزء الذي لايتجزأ) و(الحركة) و(المكان) و(الزمان) و(الخلاء) وفي (الآن).وعادة ما تكون المقولة الثانية: في التتالي والمماس والنهاية واللانهاية، وفي تناهي الأبعاد، وفي تناهي القوى الجسمانية وفي الجهات.

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة، ص ١٤١.

(٢) الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١١.

وعـادة مـا تكـون المقالـة الثالثـة: في تقاسـيم الحركـة، والمناسـبات الواقعـة بـين الحركـات والأزمنـة والمسـافات،والحيز الطبيعـي للأجسـام وفي الميـل وفي اتصـال الحركات.

وعادة ما تكون المقالة الرابعة: في السماء والعالم، تدرس الأجسام البسيطة والفلك وتعطي الدليل على ان العالم واحد.... وعادة ما تكون المقالة الخامسة في بسائط العنصريات ومركباتها. وتكون المقالة السادسة في النفوس وتحديدها[1].

---

(١) مثالاً على ذلك كتاب ابن المطهر الحلي، الاسرار الخفية، ص٢٢٧-٤٠٦.

أصالة الفلسفة الإلهية في فكر الحلي

(ما وراء الطبيعة)

الفلسفة الإلهية:

هي المعارف الحقيقية أو العلوم اليقينية، الحكمة النظرية، معرفة أعيان الموجودات[1]، هي مطلقاً أزكى العلوم، وأكمل المعارف، واشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين، وأفضل الأمور المجردة عن المادة[2].

العلم الذي يستدل به على وجوده تعالى، لا البحث في ذات الله سبحانه. لان البحث في هذا بديهي، ومستغنٍ عن البيان، فهو والحالة هذه، علم يبحث عن امور ليست اعراضاً خاصة بالأسباب، كالكلية والجزئية والوجوب والامكان. بل هو البحث عن مبدأ المبادئ، ومسبب الأسباب، وما يجوز عليه من الصفات، و ما لا يجوز[3].

هو العلم بجليل الكلام، واجب الوجود سبحانه، الله، صفاته، لطفه الإلهي، القديم، المحدث، ونحو ذلك من ألفاظ تدخل تحت جليل الكلام.

ويبحث هذا العلم الشريف ايضاً، في دقيق الكلام، الجسم، والحركة، والجزء، والجوهر، والأعراض، والإدراك، والعدل، والنبوة، والإمامة، ونحو ذلك من هذه المفاهيم، التي تدخل تحت خيمة دقيق الكلام[4].

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج٣، ص١، الطوسي، شرح الإشارات، ج١ ص١.

(٢) ابن المطهر الحلي، الاسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٨، ص٢٠٧-٢١٢، ص٤١٠.

(٣) ابن المطهر الحلي، المصدر السابق، ص٢٢٧، ابن المطهر الحلي، كشف المراد، ص٢، ابن المطهر الحلي، نهج الحق، ج٢ ص٢٧، ابن المطهر الحلي، إيضاح المقاصد، ص٢٦.

(٤) هي تقسيمات اعتبارية منها: جليل الكلام، دقيق الكلام، ومثلها، صفات الأحوال، وصفات الاكرام، وصفات ثبوتية، وصفات سلبية، الهدف منها الوصول إلى ادق الأساليب لدراسة ذات الله تعالى.

ومجمل القول، ان الكلام عن الذات الإلهية، صار موضوعاً لعلم سمي ما وراء الطبيعة، سمي (علم الإلهيات)، سمي (الميتافيزيقيا)، ونحو ذلك من مصطلحات تعارفوا عليها.

وهو واحد من أقسام وموضوعات وكتب (الفلسفة العربية الإسلامية)، على وفق تقسيمات كتبهم.

وتتحصل موضوعات هذا العلم كما فصل ذلك الحلي من خلال أربعة كتب أولها: كتاب المنطق: وموضوعه المعقولات الثانية من جهة التوصل بها إلى المجهولات.
والكتاب الثاني: العلم الرياضي، وموضوعه المقدار لا من جهة وجوده.

والكتاب الثالث: العلم الطبيعي، وموضوعه الجسم من حيث يلحقه التغير، لا من جهة وجوده أيضاً.

الكتاب الرابع: وهو كتاب يبحث - في (علم الإلهيات)، (ما وراء الطبيعة)، العلم المتكفل بالبحث عن الأمور المجردة عن المادة ولواحقها[١].

وموضوعات هذا العلم كما وجدها الحلي ليست بديهية الوجود، ولا تتعلق بالمادة، فإذن لوجودها بحث خارج عن هذه العلوم، ولا يجمعها إلا الوجود، فجعل الوجود موضوعاً للعالم الذي تشتمل عليه هذه المسائل وغيرها من المجردة موضوعاتها عن المواد، كالواحد والكثير، والوجوب والإمكان وغير ذلك[٢].

وموضوع هذا العلم أعم من كل موضوع فلا علم أرفع منه[٣].

عادة ما يدرس علم ما بعد الطبيعة بعد علم الطبيعة، وان كان العلم الاخير أشرف من العلم الأول، فعلم الطبيعيات يبحث عن المادة وعلم ما وراء الطبيعة يبحث عن المجرد عن المادة[٤].

---

(١) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية من العلوم العقلية، ص٤١٠-٤١١.

(٢) المصدر السابق، ص٤١١.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١١-٤١٢.

(٤) المصدر السابق، ص٤٢٥.

وجرت العادة في مباحث هذا العلم (علم الإلهيات)، الوجود والعدم، والواجب والممكن والممتنع والحق والباطل.

ويبحث ايضاً في الجوهر وخواصه، وفي الهيولى والصورة وتفرعاتهما، وفي الأعراض و أحكامها، وفي الكم والكيف والمضاف، وفي المتقدم من تقاسيم الوجود والمتأخر، وفي الواحد والكثرة، وفي الكلي والجزئي، وفي العلة والمعلول، وفي الإدراك واللذة والألم، وفي النبوات ودلائلها ونحو ذلك[1].

ولكن الباحث سيركز القول في إثبات واجب الوجود سبحانه، ومسألة الخلق وما يتعلق بهذا، ويتناول موقف الفلاسفة وكيف عالج الحلي شبهاتهم في ضوء طروحاته في كتبه الكلامية والفلسفية، وعلى الخصوص منهما في كتابيه (الأسرار الخفية في العلوم العقلية و(نهاية المرام في علم الكلام)، وهما في حقيقة الأمر من أهم الكتب في هذا الموضوع في القرنين السابع والثامن الهجريين، فقد استوعبا الفكر الفلسفي في هذه المرحلة، وأسسا على مد الجسور التي أوصلت علم الكلام بالفلسفة، حتى تداخلت الفلسفة في علم الكلام بصيغ جديدة ما كانت معروفة قبل القرن السابع، مع البناء على الركائز التي أسسها فخر الدين الرازي ووطد مفاهيمها الشيخ الآمدي، ولكنها على يد العلامة الحلي صارت واضحة على مستويين، مستوى (تبيئة) المفاهيم الفلسفية بربطها بالإشكاليات الكلامية، ومستوى (بنية) المنظومة الفلسفية التقليدية بصورة تستنسخ بنية علم الكلام[2]، وتلك هي من اهم ما امتازت به الفلسفة العربية الاسلامية، عصر العلامة الحلي.

في اثبات واجب الوجود والكلام في صفاته وآثاره:

١- في اثباته تعالى:

وهو علة العلل، و اساس المعلولات، الواجب الأول، علة جميع الممكنات، موجود بالضرورة، فإن كان واجباً، فهو المطلوب، وان كان ممكناً، استند إلى مؤثر بالضرورة، فمؤثره ان كان واجباً فهو المطلوب، وان كان ممكناً، لزم

---

(١)الحلي، المصدر السابق، ص٤٣٢.

(٢) الجابري، د٠ محمد عابد، بنية العقل العربي، ص٥٠١-٥٠٢.

التسلسل وانتهاء إلى الواجب، والأول باطل، والثاني حق، وهذه الطريقة متينة قوية، على ما يقرر ابن المطهر الحلي والذي تجمعت بين يديه خلاصة افكار القرن السابع في توضيح البراهين لإثبات مدبر العالم واجب الوجود، يستحيل عليه العدم، أزلي أبدي[1]. موجود اول، واجب الوجود، وجوده عين ماهيته.

ويذكر الحلي في كتابه (كشف المراد) دليل المتكلمين في اثبات وجوده تعالى وهم الذين سلكوا طريقاً آخر فقالوا: (العالم حادث، فلا بد له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل، ودار، وان كان قديماً ثبت المطلوب، لان القديم يستلزم الوجوب[2].

ولا يغفل الحلي عن ذكر ومناقشة دليل الفلاسفة، وهو ان كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، وليس ثم غير هذين الضربين في الوجود، والحلي اسهب في الرد في كتابه (نهاية المرام..)على كل من أصحاب هذه المذاهب،واستدل على انه تعالى بديهي، فايد مذهب المحققين ونازع مذاهب القائلين بخلافه، وعلى الخصوص الذين زعموا انه يعرف بحده، وان الموجود هو الثابت العين، وكذلك قول من قال: (الوجود هو الذي يوجب كون ما وصف به موجوداً) ومن قال: الوجود هو الذي ينقسم إلى فاعل ومفعول، ومن قال، وينقسم إلى القديم والحادث.

وقد وجد الحلي ان هذه التعريفات كلها رديئة، لاستلزام التعريف بها الدور، أو التعريف بالأخفى، والحق انه غني عن التعريف، اذ كل عاقل لا يشك انه موجود[3].

---

(١) ابن المطهر الحلي، الاسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥١٩-٥٢٤، ابن المطهر الحلي، نهاية المرام، ج١ص١٧.

(٢) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج١ ص١٧-٢٢، ابن المطهر الحلي، كشف المراد، ص٣-١٥.

(٣) ابن المطهر الحلي، المصدر السابق، ج١ ص٤٥، ابن المطهر الحلي، كشف المراد ص١٧٢، ابن المطهر الحلي، الاسرار الخفية، ص٥٢٠.

واستعان ابن المطهر الحلي بأدلة أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي فخر الدين، وسماه (افضل المتأخرين)[1]، واعتمد أربع حجج مفصلة، كان يذكر الفخر الرازي فيها تعريفات الخصوم ومن ثم يرد عليها بدقة وإمعان.

٢- وجود واجب الوجود:

وهو أن يتأمل المفكر بعامل الوجود المحض، وجوب الوجود، والوجود الواجب، امور درسها الحلي في كل كتبه. وقد وجد ان القوم قد اختلفوا في هذه المسألة، فذهبت طائفة إلى ان وجوده نفس حقيقته، وقد وجده الحق.

وقال آخرون إلى انه زائد عليها.

وقد ناقش الحلي من قال: "ان الوجود زائد على الماهية، زائد على حقيقته". مذكراً بالقول: فإنه لو كان زائداً لكان صفة للماهية، فيفتقر اليها، فيكون ممكناً، وكل ممكن له مؤثر، فلوجوده مؤثر – هذا خلف - [2].

يؤكد ابن المطهر الحلي في كثير من مباحثه على أصالة الماهية، وهو من خلال اثباتها يقول: ان الماهية لو كانت هي المؤثر، كانت الماهية متقدمة بوجودها على وجودها، فتكون الماهية موجودة مرتين، أو يكون الشيء شرط نفسه، ومتقدماً عليه.

والى جانب هذا وجد الحلي ان المؤثر فيه لو كان غير الماهية، كان واجب الوجود مفتقراً إلى الغير، وهذا خلف ايضاً.

وفي رد الشيخ الحلي على المدعين زيادة الماهية على الوجود، قال: لو كان الوجود نفس ماهيته لكانت الماهية معلومة للبشر، كما ان الوجود معلوم.

وقد اجاب الحلي على مجمل اقوال هؤلاء بقوله: (ان الوجود واقع بالتشكيك يقع على مختلف الماهية، وتندرج تحته اندراج معروض تحت عارضه، فوجود واجب

---

(١) نقرأ ذلك في الأسرار الخفيةص١١، ٣١، ٣٣٨، ٤٠٢، ٤٠٤، ونقرأ هذا في عشرات الموارد من كتابه نهاية المرام٠٠ج٣ ص٣٢١، ٣٤٢، ٣٩٠، وقال مرة: ذكر فخر الدين في إبطال تعريف الوجود وجهين،الطوسي لم يرتض بهما ونحن نقرهما ،ص٣

(٢) ابن المطهر الحلي، الاسرار الخفية، ص٥٤١.

الوجود الخاص به ليس بمعلوم وهو المقتضي للتجرد، وهو المبدأ لغيره، واما المعلوم في الوجود فليس الا الواقع بالتشكيك، الذي لا وجود له الا في الذهن، وليس طبيعة نوعه[1].

٣-في وحدة واجب الوجود تعالى:

وقد فصل الحلي هذا الموضوع كثيراً في كتبه، وفي كتابه "الاسرار الخفية.."، رد الحجج الرديئة التي وجدها عند البعض من المتكلمين والفلاسفة، ثم شرح ادلة الشيخ ابن سينا في كتابه (الاشارات)، وكذلك شرح أفكاراً أُخرى وردت في كتاب الشفاء للشيخ الرئيس ثم لخص هذه الامور باسرار قال فيها:

- (لا نعني بالوحدة ههنا معنى وجودياً كما نعني به في قولنا: (متصل واحد)، بل نعني به انه لا تقع الشركة في ذاته. لكن الحلي في هذه استدرك فقال: على ان لنا في الوحدة الاتصالية وثبوتها في الاعيان نظر.
- وقال الحلي: لا يمكن ان تكون له اجزاء كمية، والا لافتقر إلى اجزائه العرضية فيكون ممكناً.

وايضاً فالمقدار لا بد له من محل، وهذا محال في واجب الوجود لذاته، ولا اجزاء ماهية والا لكان مفتقراً اليها، وكذلك، لا ينقسم إلى ماهية ووجود، فليس له قسمة بوجه من الوجوه، فهو واحد حقاً من كل جهة، فلا يكون جوهراً، لان الجوهر هو الماهية، التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع.

ان كل قديم واجب الوجود، ويستحيل تعدد العلماء، والا لفسد الكون، لان الفاعل لا بد يتقدم مفعوله زماناً، وان الفاعل المختار لا يكون مفعوله معه، وإلا كان مطبوعاً، فليس قديماً غير واجب الوجود، فالعالم حادث بمحادثته وصورته وزمانه بعد ان لم يكن،واجب الوجود سبحانه، ليس مادياً وليس فيه اي نقص أو ثنائية أو تركيب، لا يتغير بأي أنواع التغير، موجود،مفارق،أبدي، أزلي، فاعل لا بآلة، قادر، عالم، حي،حق، جواد، كريم،غني، مدرك، فعال لما يريد،مبدأ الكل، عالم بالجزئي.

---

(١) الحلي،المصدر السابق،ص٥٤٢.

نظرية الفيض :

عنونها الحلي عند مناقشته للأفكار التي جاءت بها هذه النظرية بعنوان (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)[1]، ونظرية الفيض هذه بخطوطها الأولية عرفها المسلمون عند إخوان الصفا[2]، وفي كتب الإسماعيلية[3]، وفي بعض كتب مسكويه[4]ومنها تهذيب الأخلاق وقعد الفارابي (٣٣٩هـ/٩٥٠م) لها القواعد، ومضى بها ابن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٦) بعد ذلك أشواطاً.

قال ابن سينا مفسراً لها " ان المبدأ الأول يؤثر في العقول، وهذه تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الاجرام السماوية،وهذه تؤثر تحت فلك القمر..."[5]

نظرية الفيض هذه، أو نظرية الصدور كما وجدت عند البعض، وجدها اصحابها على ان واجب الوجود سبحانه، واحد لا كثرة في ذاته بوجه، لا يصدر عنه الا واحد، وعلى وفق ذلك لا يمكن ان تصدر عنه كثرة، ويجوز ان تضاف إليه صفات كثيرة.

واجب الوجود تعالى، صدر عنه، الوجود الثاني بذاته، حيث لا يصدر عنه الا واحد، والكثرة إنما تبدأ من هذا الوجود الثاني، فيتعقل علته، وذاته ويصدر عنه: عقل ونفس وجسم، ثم يصدر عن هذا العقل عقل ثالث، هو عقل مدبر الفلك

---

(١) فصل ابن المطهر الحلي هذه المقولة في كتابه الأسرار الخفية في العلوم العقلية ص٥٣٢-٥٥١.

(٢) اخوان الصفا وخلان الوفا، جماعة من المفكرين ظهروا في البصرة في القرن الرابع الهجري، وصفوا انفسهم (بأنهم عصابة تآلفت بالعشرة والصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة)، حاولوا جر الفلسفة إلى الشريعة ليحصل الكمال، عرفت فلسفة هؤلاء من خلال رسائلهم الإحدى والخمسين، طبعت الرسائل غير مرة، وحققت، ونشرت على نطاق واسع.

(٣) فرقة من فرق الشيعة، التي توقفت عند اسماعيل بن جعفر الصادق، الذي توفي زمن ابيه.

(٤) هو ابو علي احمد بن يعقوب بن مسكويه، كان قريباً من عضد الدولة البويهي، وصاحب خزانته، توفي معمراً (٤٢٠هـ/١٠٣٠م) في كتابه (تهذيب الاخلاق) مجمل فلسفته الاخلاقية.

(٥) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الثانية...

الأقصى، ويستمر الصدور على هذا النحو، فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم[1]. هكذا حتى آخر عقول الفيض.

و أخيراً يأتي العقل الفعال، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية، الصور الجنسية والنفوس الإنسانية، وهو يدبر هذه كلها.

فلسفة الفيض هذه لم تنل الرضى من مثقفي الزهاد خاصة وكثير من متكلمي الإسلام، ناهيك عن أهل الفقه والحديث، ولم يكن العلامة الحلي، وهو المتكلم والفقيه، والمحدث والأصولي استثناءً من ذلك، فدرس هذه النظرية في كتب الغزالي وفخر الدين الرازي والآمدي، غير ما جاءته من مصادر الفلسفة السينوية خاصة، فأهمل هذه الأفكار اولاً ثم فكك مفاهيمها على وفق ما اكتنزه عقله الكبير، وثقافته الواسعة.

الباحث ومن خلال دراسته لمصادر ثقافة ابن المطهر الحلي، وجد أن الحلي قد استوعب تماماً أفكار الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م) وعلى الخصوص في هذه المسألة (نظرية الفيض السينوية)،وعلى أخص مناقشة الغزالي للفيضين: ان الله تعالى فاعل العالم على المجاز وليس على الحقيقة وهو الأمر الذي توقف عنده طويلاً[2].

وفعل الحلي الشيء نفسه في دراسته لهذه المسألة عند أبي البركات البغدادي (٥٤٧هـ/١١٥٢م) وما وجد هذا الفيلسوف بعد ابن رشد في هذه القضية من وهن[3].

والحلي اعتمد وبشكل مباشر في دراسته لهذه المسألة على نقد فخر الدين الرازي الذي سماه في عدة موارد (افضل المتأخرين)[4]، ونقل عنه الكثير، كما نقل عن تلميذه الآمدي، وعلى الخصوص قول الآمدي(العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها

---

(١) الفارابي، المصدر السابق، ص٣٠-٣٢.

(٢) ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، نشر ابو الفيض، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٢، ص٩٦.

(٣) ابو البركات، المعتبر في الحكمة، حيدر اباد، ١٣٥٨، ج٣ ص١٥٦-١٥٨.

(٤) منها على سبيل المثال لا الحصر، نهاية المرام، ج٣ ص٣٣١.

أكثر من معلول واحد)[1]، مفنداً قولهم (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) - الذي سنأتي على شرحه- مع أنهم يناقضون قولهم (في الفلك الواحد هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية، وان إسناد هذه إلى علة واحدة إبطال لقولهم ذاك[2].

والحلي يسأل كما تساءل قبله فخر الدين الرازي: لم لا يجوز أن يكون للعقل تصورات متعاقبة بواسطتها تتغير هذه الحوادث ؟[3]، أو لم لا يجوز أن يصدر عن كل عقل عقل آخر بأعداد اكثر مما ذكرتم، ولماذا أسندتم جميع ما في عالم الكون والفساد إلى العقل الفعال؟[4]، ان هذا يكشف عن عجزكم في تفسير أساس المشكلة، ونعني بها كيف تصدر الكثرة.

مسألة الصدورأو الفيض: درسها ابن المطهر الحلي باستيعاب في كثير من كتبه: ينقل الحلي عن البعض قولهم: (إن صدور الشيء عن غيره امر اعتباري يتعدد بتعدد ما إليه الاعتبار، كما تسلب عن الواحد أمور كثيرة، وكما يوصف بأمور كثيرة مع ان سلب أحدهما عنه مغاير لسلب الآخر، واتصافه بأحدهما مغاير لاتصافه بالآخر.

ثم يعرض الحلي الجواب عن هذا القول فيذكر: ان سلب الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء لا يتحقق عند شيء واحد لا غير، فانه لا يلزم الواحد من حيث هو واحد، بل يستدعي وجود أشياء حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة.

ثم ينقل الحلي عن الفيضيين قولهم: لا يقال: الصدور لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه لانا نقول: الصدور يطلق على معنيين: أحدهما: إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً. والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول.

---

(١) الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد المطلب، القاهرة ١٩٧١، ص١٤-٢٠.

(٢) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥٤٨-٥٥١.

(٣) المصدر السابق، ص٥٤٩.

(٤) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٠٥، ١٤٥-١٤٦، الطوسي، تلخيص المحصل، حاشية ص١٤٦.

ولكن الحلي في كل هذا يقول (وهذا الجواب لا يخلو من ضعف)[1].

ويستمر ابن المطهر الحلي بفهم واضح للقضايا - وبمعرفة نادرة بدقائق الأمور- يناقش ويرد ويحاكم ويشرح ويستفهم، يسأل ويجيب، بعبقرية غير خافية، مما يدل على ان هذه المسألة نالت من النقاش المساحة الواسعة.

عند الرازي في كتابه "المباحث المشرقية " تفصيلات في هذا القول، أنهم يقولون: "ان الواحد لا يصدر عنه أمران "لان مفهوم كون أحدهما صادراً عنه مغاير لمفهوم كون الآخر صادراً عنه، فالمفهومان ان قوّماه تكثر، وان عرضا له عاد الكلام[2].

ويجمل ابن المطهر الحلي هذه المسألة في ضوء طروحات الرازي، فيقول: (المنقول عن بعض الناس، استغناء المعلول بعد حدوثه عن علته، حتى أنها لو عدمت ما ضر وجوده، ويجعلون خاصة الأثر إلى المؤثر إنما هي في حدوثه لا في وجوده، ويتمثلون في هذا بالابن الباقي بعد الأب، والبناء الباقي بعد البناء،والسخونة الباقية بعد النار.

ويجد الشيخ الحلي: إن هذا غلط فاحش، فان المعلول بعد وجوده ممكن، فلا بد له من مؤثر فبينوا حاجته إلى المؤثر حالتي حدوثه وبقائه، فانه بعد الحدوث لو كان واجباً لذاته، لم يكن حادثاً ولا ممكناً[3].

ويرى الشيخ الحلي ان البحث (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، ساقط عنا لانا نسند الأشياء الكثيرة إلى واجب الوجود تعالى من غير توسط امر ما من الامور[4].

---

(١) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية، ص٥٠٨-٥٠٩.

(٢) تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١ دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠، ج١ ص ٥٨٨

-ابن المطهر الحلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، تصحيح علي تقي منزوي، طهران ١٣٩٩، ص١١٣.

-ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية، ص٥٠٨، ص٥٤١.

(٣) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية، ص٥٠٨، ص٥٤١.

(٤) المصدر السابق، ص٥٤١ -٥٤٢.

ولكن هؤلاء القوم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، وانهم وجدوا في العالم كثرة، طلبوا لها عللاً كثيرة، فقالوا: واجب الوجود واحد، فلا يصدر عنه الا واحد، والجسم ليس بواحد، فلا يصدر عنه الجسم، و أجزاء الجسم وان كانت بسائط لكن لا يمكن صدوره عنه ابتداء، لزم مناقشتهم والوقوف على آرائهم فأردف قائلاً:ثم ان الهيولى، لو صدرت عنه ابتداءً، لكانت علة لما بعدها فتكون فاعلة وقابلة معاً.

ثم ان الصورة مفتقرة في قوامها بالفعل إلى الهيولى، فهي مفتقرة في تأثيرها إلى الهيولى، ولو كانت علة لها لكانت غنية في تأثيرها فيها عنها، وهو محال.

فالصادر عنه اذن جوهر مفارق الذات والفعل معاً، وهو العقل(١).

ثم اظهر الحلي مطاعن لحجج هؤلاء، بعد تفنيدها الواحدة تلو الأُخرى فقال: الأول (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد).

ثم قولهم ثانياً: لو سلم لهم هذا، أليس الإمكان والوجوب والتعقل عندكم جهات يمكن تكثر المعلولات باعتبارها ؟ فلم لا يجوز ان يكون لواجب الوجود نوع ما من الاعتبارات العقلية بسبب تتكثر عنه الآثار؟.

وثالثها: في قولهم: (الجسم ليس بواحد) أو عندهم انه غير مركب من الجواهر الافراد، فهو واحد، فجاز صدوره عنه.

ورابعها: في قولهم (الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة)، لو سلمنا لكان القابل لا يكون علة تامة لمقبوله، ويجوز ان يكون جزء العلة، أو شرطاً أو اعتباراً يحصل له تكثر الاعتبارت لواجب الوجود ويكون المؤثر هو الواجب(٢).

وخامسها: في قولهم: (الصورة مفتقرة إلى الهيولى فلا تكون علة لها) فان هذا الكلام يناقض مذهبهم، فان الصورة جزء علة للهيولى، فكيف جعلوها الآن مفتقرة في التأثير إلى الهيولى(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص٥٤٢.

(٢)الحلي، المصدر السابق، ص ٥٤٢-٥٤٣.

(٣) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥٤٢-٥٤٣.

وسادسها: في قولهم: (النفس مفتقرة في التأثير إلى البدن) فقد رد عليهم الحلي بقوله: (من مذهبكم ان النفس قد تفعل بغير آلة كما في جانب التعقل فلم لا يجوز ان تكون ههنا فاعلة بذاتها؟[1].

وقد رد الحلي قول الفيضيين (لو كانت (النفس) فاعلة لا باعتبار الآلة لكانت عقلاً) وهو امر غير صحيح (لان العقل ليس هو الذي يعقل لا باعتبار الآلة، بل من خواص العقل هو التمام، وعدم استفادته الكمال المتجدد) والنفس على ما وصفتم ليست كذلك، فجاز ان تكون مفارقة في العقل.

ثم يستنكر الحلي على الفيضيين مذهبهم ذاك فهذه الحجة الأخيرة أقوى حججهم ومع هذا وجدنا كيف كان فسادها[2].

واستمر العلامة الحلي في مناقشة هؤلاء القوم، مستنداً إلى حصيلة ثروة من أفكار الأعلام الذين سبقوه، ووقف على استدلالهم بقولهم: (حركة السماء إرادية والصادر عن إرادة إنما يصدر عن تصور حسي أو عقلي، والحسي إما أن يكون الداعي إليه جذب ملائم وهو الداعي الشهواني، أو رفع منافر وهو الداعي الغضبي، وهذان الداعيان يختصان بالأجسام المنفصلة القابلة للتغير من حال الملاءمة إلى غيرها، ثم الرجوع إلى الحالة الملائمة، فتحصل له بسبب ذلك، اللذة والالم، والاجسام الفلكية غير قابلة لذلك[3].

وأيضاً الصادر عن الشهوة والغضب يتناهى، ولا شيء من الحركات الفلكية بمتناه، فهي إذن صادرة عن تصور عقلي، ولا بدّ لها من غاية.

وتلك الغاية إما أن تكون محصلة الذات،أو معدومتها.

فان كان الثاني وجب ان يتحصل بالحركة، والا لكان الطلب (لا شيء) وهو محال.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٤٣.

(٢) ابن المطهر الحلي،المصدر السابق، ص٥٤٣-٥٤٤.

(٣) ابن المطهر الحلي، المصدر السابق، ص٥٤٤.

والحاصل من الحركة إما (الأين) أو (الوضع) أو (الكم) أو (الكيف) أو غير ذلك من كمالات الجسم[1].

ويستمر الحلي في توضيح حجة القوم هذه، ويقف عند الكثير من وقائعه، ثم يبدأ بالرد عليها فيقول: وهذه الحجة سخيفة جداً[2].

أما أولاً: فلأن الحق أن السماء إن كانت متحركة فهي متحركة بالعناية الإلهية.

وأما ثانياً: فلجواز ان يكون المطلوب من الحركة أمراً غير حاصل ولا يمكن حصوله. قولهم: يكون الطلب بطلب المحال، قلنا: نعم.

فإن قالوا: ان تصوراتها حقية غير ظنية ولا تخيلية ولا وهمية طالبناهم بالبرهان المتعسر عليهم إقامته جداً.

وأما ثالثاً: فلأن المشبه به لو كان هو الفلك العالي أو السافل فلم قلتم: انه يجب التساوي في الحركة ؟ ولو سلم لكان كذب التالي ممنوعاً.

وفي آخر اعتراضات الحلي على هذه الحجة من حجج القوم. قال: وهناك اعتراضات أخر كثيرة ظاهرة تركناها لوضوحها[3].

ثم يقف الحلي على حجة أُخرى للقوم يفصلها، تمهيداً للرد عليها فيقول: قد يحتج القوم بحجة أخرى، وهي (ان القوة المحركة للسماء قوة غير متناهية التحريك وان حركة السماء هي المستحفظة للزمان. والقوة الجسمانية متناهية التحريك، فهي قوة غير جسمانية، فهي إما نفس أو عقل، والنفس إنما تحرك جسمها لتخرج من القوة إلى الفعل في كمالاتها فهي مفتقرة في التحريك إلى شيء تكون كمالاتها موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسية من القوة إلى الفعل، وذلك الشيء هو العقل، وتحريك النفس تحريك فاعلي، وتحريك العقل تحريك غائي[4].

---

(١) المصدر السابق، ص٥٤٥-٥٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤٩.

(٣) ابن المطهر الحلي،المصدر نفسه ص٥٤٧

(٤) الحلي، المصدر السابق،ص٤٥٨

وبعد ان يتم الحلي تثبيت حجة القوم كما هي، يبدأ بتفكيك مفاهيمها فيقول: إن هذه الحجة مختلة جداً: ويوضح أسباب اختلالها بفقرات فيقول:

اما أولاً: فلكونها مبنية على أصول فاسدة: من كون الزمان غير متناه، وفي كون الزمان من لواحق الحركة، وغير ذلك من الأصول التي تبين فسادها.

وأما ثانياً: فمن إيجابهم كون المحرك غير جسم بناءً منهم على ان القوة الجسمانية متناهية... وهو خطأ، لان عليها من واجب الوجود ارادات جزئية غير متناهية التحريك.

وأما ثالثاً: فلأنا نقول: العقل إما أن يكون مباشراً للتحريك، وهو ينافي قواعدهم، فإن لم يكن مباشراً للتحريك، كان غاية في التحريك، وبهذا عود إلى حجتهم المتوسطة، وقد بينا خللها[1].

ثم يتناول الحلي حجة أُخرى من حجج القوم، وبعد أن يضعها بين يدي الكتاب، بتفاصيلها وشعبها يبادر إلى تفكيك مفاهيمها، للرد على هفواتها الواحدة تلو الأُخرى. قال الحلي في استدلال القوم: ان الجسم لا يفعل الجسم، ان للقوم في هذه المسألة حجتين[2]، يفصلهما بالكامل، ثم يقول: الحجة الأولى:

قال أهل نظرية الفيض (ان الحاوي لو كان علة للمحوي لقارنه. وإمكان وجود المحوي، المقارن لإمكان (لاوجوده)،المقارن لإمكان (الخلاء) فيكون الخلاء ممتنعاً بالغير. هذا خلف.

والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور فيه، فإن المحوي من حيث هؤلاء لا يتصور الا مع ذلك النفي، وذلك النفي لا يتصور إلا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء.

ثم يسرد الحلي أسئلة المناقشين وأجوبة القوم على الاشتباهات حتى يخلص إلى القول: (إن هذه الحجة لا تخلو عن ضعف، وذلك لأنا نقول: الممكن المحوي بالنظر إلى الحاوي لا يخرج عن الإمكان، فإن الإمكان من الأوصاف اللازمة

---

(١) المصدر السابق،ص٥٤٧-٥٤٩

(٢) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥٤٦.

للممكن ولا تخص بحال دون حال، وامكان الكون يقارن امكان (لاكون الحادث) المقارن للخلاء.

فان قالوا: امكان الحاوي ههنا يمنع إمكان (لاكون المحوي)[1].

قلنا: فلم لا يكون الحاوي علة ويمنع إمكان (لاكون المحوي)[2].

وقد يقال هاهنا: ان حركة الجسم المستقيم الحركة، متقدمة على حركة الهواء، فانه لولا حركة الجسم عن مكانه، لما تحرك الهواء إلى ذلك المكان، فوجوب حركة الهواء متأخرة عن وجوب حركة الجسم.

وفي آخر شرح الحلي لحجة القوم هذه قال: وهذا الكلام أشبه بالخطابة.

ثم اورد الحلي حجتهم الثانية عن مقولة القوم (الجسم لا يفعل الجسم) فقال:

الحجة الثانية: إن الجسم إنما يفعل بصورته، لانه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته ولا يمكن ان يفعل بمادته[3].

وأجاب الحلي عن هذه الحجة: ان الضعف فيها ظاهر، فإن الهيولى وإن كانت بانفرادها بالقوة، لكنها بالفعل مع الصورة، ولا يلزم ان يكون للصورة مدخل في التأثير.

على ان قولهم: (الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع) إنما التجأوا فيه إلى الاستقراء[4].

برز الشيخ ابن المطهر الحلي العديد من حجج اهل الصدور، "أصحاب نظرية الفيض " كما مر بنا موقف الحلي عن بعضها، ونفضل الوقوف عند حجتهم الرئيسة، ويلخصها الحلي بقوله: قال أهل نظرية الفيض: قد ثبت أن واجب الوجود واحد، وان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالصادر عنه عقل أول، ثم يصدر عن ذلك

---

(١) ابن المطهر الحلي،المصدر السابق، ص٥٤٦-٥٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص٥٤٧-٥٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص٥٤٨.

العقل عقل آخر وفلك، ثم عن ذلك العقل، عقل آخر وفلك، إلى ان ينتهي إلى العقل الأخير وفلك القمر(١).

ويعترض أهل نظرية الفيض هنا على أنفسهم فيتساءلون:

العقل الصادر عن الأول ان كان واحداً، استحال ان يكون مبدأ للكثرة، وان كان كثيراً استحال ان يصدر عن الأول.

ويضعون الجواب فيقولون:

الواحد إنما يصدر عنه واحد إذا اتحدت جهة الصدور، أما إذا تكثرت فلا استبعاد، ويوضحون هذا فيقولون: ووجه التكثر ههنا ان العقل الأول: له هوية وله ماهية تابعة له في المعقولية وله وجود وهو تابع لها في المعقولية، والهوية تابعة له في الوجود، فان الفاعل لو لم يفعل الوجود لم تكن ماهيته.

وإذا نظر إلى الماهية وجدها بالقياس إلى الوجود، عقل الإمكان، وإذا قيست بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، وإذا اعتبر الوجود من حيث انه قائم بذاته، لزمه ان يكون عاقلاً لذاته، وإذا اعتبر بالقياس إلى الأول، لزمه ان يكون عاقلاً للاول.

فهذه ستة اعتبارات، وجود، وهوية، و إمكان، ووجوب، وتعقل للذات، وتعقل للمبدأ واسم العقل يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً.

والمعلول الأول من هذه الجهة واحد.

والهوية و الإمكان يشتركان في انهما حال في ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة(٢).

والوجود والتعقل للذات مشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل.

والوجوب والتعقل للمبدأ الأول يشتركان في انهما حالتا المستفاد من مبدئه.

---

(١) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤٨-٥٤٩.

والأولى والثانية تشتركان في انهما حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنها بالقياس إلى مبدئه[1].

والحلي لما ارجع الاعتبارات الستة السابقة إلى ثلاث حالات، شرع في بيان الفرق بين تلك الحالات الثلاث. ثم بعد ذلك قال: هذا الكلام في غاية الضعف، فانه يستحيل ان تكون مثل هذه الأمور التي لا تحقق لها أعيان مبادئ لأمور موجودة. وأوضح بعد ذلك ضعفها وأسبابه.

وقال: وهذا الكلام في غاية الركاكة، فإن الهيولى والصورة جوهران، وعندهم لا حركة في الجوهر، بل ان كانت حركة ففي العوارض[2]. ثم اردف بالقول: قولهم (القوى مشتركة فتستند إلى مشترك) ضعيف لجواز تعليل المتساويات بالمختلف على ان قولهم: (الأفلاك تشترك في طبيعة خاصة تقتضي بواسطتها الحركة المستديرة لا يخلو من ضعف، فإن المقتضي للحركة الخاصة هو المقتضي لاستدارتها ويستحيل ان يكون لفلك من الأفلاك نفسان إحداهما مشتركة والأُخرى مختصة.

وتناول الشيخ ابن المطهر الحلي حجة أُخرى من حجج نظرية الفيض تقول: (والصورة تفيض من العقل لكن بعد تخصيص للبعض دون البعض، مستفاد من استعدادات المواد الحاصلة بسبب التأثيرات السماوية، إما لتوسط عنصر كالماء المسخن بالنار، أو بغير توسط كالماء المسخن من أشعة الكواكب)[3].

ثم نقل العلامة الحلي عن الشيخ ابن سينا في كتابه الشفاء عن الكندي الفيلسوف قوله: (ان السبب في الاختلاف القرب والبعد من الفلك، فان القرب منه يشتد تسخنه بسبب الحركة فيصير ناراً، والبعد يشتد برده لبعده عنه فيصير أرضاً، والقريب من النار متسخن وهو الهواء، والبعيد منها وهو الماء)[4].

---

(١) ابن المطهر الحلي، المصدر السابق، ص٥٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص٥٥٠.

(٤) ابن سينا، كتاب الشفاء و(الالهيات)، ص٤١٣.

ويقول الحلي بعد هذا: ان هذا المذهب نسب إلى السخافة، فان هذه الصورة حينئذ تكون أعراضاً ويكون الوجود لأول جسم مطلق غير متصور بإحدى الصور.

ويوضح الحلي قول ابن سينا، انه قال: (الأشبه ان يفيض عن المادة المشتركة إما أربعة أجرام، أو عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط، فاذا استعدت نالت الصورة من واهبها.

ولكن الحلي وجد في هذا نظراً، فان إفاضة الأفلاك إما ان تكون بالحركة أو بدونها.

فعلى التقدير الأول يلزم ان يكون الوجود لجسم غير متصور بصورة نوعية، ويلزم عليه ما ذكر على الأول.

وعلى التقدير الثاني جاز ان تستند الأعداد إلى العقول لا إلى الأجرام[1].

ثم عالج الحلي في آخر مناقشاته لنظرية الفيض، حجة أُخرى فقد نقل عنهم قولهم: (الأمزجة لا تستغني عن القوى السماوية، فان الشمس تحاذي موضعاً في الارض، فيضيء ذلك الموضع ويتسخن بسبب الإضاءة فيتصعد ويمتزج مع غيره، ومع الامتزاج يستعد المركب لحصول نفس نباتية أو حيوانية أو ناطقة، فتفيض عليها من واهب الوجود الصور، وعند الناطقة تقف الجواهر، وهي مجردة فانتهى الوجود إلى المجرد لما ابتدأ منه.

فأول مراتب الوجود هو الواجب، ثم يتلوه العقل على الترتيب إلى ان ينتهي إلى الأخير ثم تتلوه نفوس السماويات، ثم تتلوه صورها، ثم صور العناصر، ثم هيولى الأفلاك، ثم هيولى العناصر، ثم تتلو هذه المراتب مراتب الوجود، فأولها وجود الأجسام البسيطة من الفلك الأعلى إلى الأرض ثم تتلوه الأجسام المعدنية،ثم النباتية ثم الحيوانية، ثم الناطقة[2].

فلم يعلق الحلي على هذا غير جملة واحدة كانت وافية بالغرض قال: وهذا الكلام شبيه بالخطابة.

---

(١) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية، ص ٥٥٠-٥٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥١.

القدم والحدوث اعتباريان :

ينقل العلامة الحلي في كتابه (نهج الحق وكشف الصدق)[1]، ان بعض الأشاعرة ذهب إلى أن القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى، وهو ما ذكره الشيخ الطوسي في كتابه (تلخيص المحصل)[2].

وذكر القاضي عبد الرحمن الإيجي: (انه قديم بنفسه لا بقدم زائد)[3]، وذكر الإيجي أيضاً ان عبد الله بن سعيد الكلابي، قد اثبته بدليل وقال: (إن أراد به انه لا اول له سلبي، أو انه صفة لاجلها لا يختص بحيز، كما فسره الشيخ ابو اسحق الاسفرايني (ت٤٢٧هـ/١٠٣٦م) فكذلك، أو غيرهما فالتصوير ثم التقرير)[4].

ويقول الحلي أيضاً: (إن الكرامية ذهبت إلى: ان الحدوث وصف ثبوتي، قائم بذات الحادث).

فوجد الشيخ ان كلا القولين باطل، لان القديم لو كان موجوداً مغايراً للذات، لكان اما قديماً أو محدثاً.

وان كان قديماً كان له قدم آخر ويتسلسل. وان كان حادثاً كان الشيء موصوفاً بنقيضه، وكان الله تعالى محلاً للحوادث، وكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم.

واما الحدوث، فان كان قديماً لزم قدم الحادث الذي هو شرطه، وكان الشيء موصوفاً بنقيضه، وان كان حادثاً تسلسل.

وفي آخر كلامه في هذه المسألة قال الحلي: الحق ان القدم والحدوث من الألفاظ الاعتبارية[5].

---

(١) ابن المطهر الحلي، ج٢ ص٣٢١.

(٢) الطوسي تلخيص المحصل، (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) للرازي، بيروت ١٩٦٥ ص١٢٦.

(٣) الإيجي، القاضي عبد الرحمن، المواقف، ص٢٩٧.

(٤) المصدر السابق، ص٢٩٧-٢٩٨.

(٥) ابن المطهر الحلي، نهج الحق ج٢ ص٣٢١.

قال الفضل بن روزبهان في رده على الحلي: ليس كون القدم وصفاً ثبوتياً مذهب الشيخ الاشعري، وما اطلعت على قوله فيه.

إن قول الحلي: (لو كان القدم وصفاً ثبوتياً، فإما أن يكون قديماً فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه: انا لا نسلم لزوم التسلسل، أو قد يكون القدم بنفسه.

وايضاً جاز ان يكون قدم القدم امراً اعتبارياً، فان وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها[1].

لقد احصى العلامة الحلي اكثر من اثنتين وعشرين شبهة للفلاسفة احتجوا بها لدعم اقوالهم في قدم العالم، اجاب عن كل واحدة منها باسهاب وبفطنة ضمنها اكثر من ستين صفحة من كتابه (نهاية المرام في علم الكلام)[2].

قال الحلي: اعلم أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن العالم قديم، واحتجوا عليه بوجوه:

حجة الفلاسفة الأولى: العالم ان كان واجباً لذاته كان قديماً، وان كان ممكناً فلا بد له من مؤثر فمؤثره إن كان حادثاً لزم ان يكون له محدث فيكون من جملة العالم فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم، فنقول: إذا كان المؤثر قديماً وجب ان يكون اثره قديماً، لان كل ما لا بد منه في مؤثرية المؤثر القديم في العالم إما ان يكون بتمامه حاصلاً في الأزل أو لا يكون، فإن لم يحصل في الأزل كان حادثاً فله مؤثر، ثم ننقل الكلام إلى ذلك المؤثر فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم، وان كان حاصلاً في الأزل وجب حصول الأثر، لأنه إذا استجمع المؤثر جميع جهات المؤثرية فإما ان يجب حصول أثره أو لا، والثاني محال، والا لكان حصوله في وقت حصوله دون ما قبله وبعده من الأمور الجائزة فتخصصه بوقت حدوثه دون ما تقدم أو تأخر ان كان لا لأمر لزم ترجيح أحد الأمور الجائزة بالوجود من غير مرجح، وهو باطل بالضرورة، ولأنه يسد باب إثبات

---

(١) ابن روزبهان، إبطال الباطل ضمن كتاب دلائل الصدق ج٢ص٣٢٣.

(٢) الحلي، نهاية المرام ... ج٣ ص١٣٤ –١٩٤.

الصانع تعالى، وان كان لامر لم يكن المؤثر التام حاصلاً في الأزل وقد فرضناه حاصلاً، هذا خلف. وإذا[1] ثبت قدم المؤثر التام في العالم وثبت ان قدم المؤثر التام يستدعي قدم أثره وجب القول بقدم العالم. وهذه الشبهة هي أقوى شبه القوم[2].

والجواب عن الوجه الأول من وجوه حجج الفلاسفة.

قال في الرد على الوجه الأول: نمنع قدم الاثر لو كان المؤثر الجامع لجميع جهات المؤثرية ازلياً، فإن قدم الاثر انما يتبع قدم مؤثره لو كان المؤثر موجباً، اما اذا كان مختاراً فلا، فإنه يجوز بل يجب ان يتأخر اثره عنه.

الوجه الثاني: العالم صحيح الوجود في الازل واذا كان صحيح الوجود في الازل كان واجب الوجود في الازل.

اما الصغرى، فلانه لو لم يكن صحيحاً في الازل لكان ممتنعاً أو واجباً، فان كان الثاني فالمطلوب، وان كان الأول لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته، وانقلاب الحقائق محال. ولانه لو جاز ذلك انتفت دلالة الحدوث على المؤثر لجواز ان يكون العالم محالاً في الازل ثم صار واجباً لذاته فيما لا يزال فيستغني عن المؤثر. ولان ذلك الحكم المتجدد ان كان لسبب فهو مسبوق بالامكان الذاتي فكان الامكان الذاتي مسبوقاً بالامكان الذاتي، وهو محال.

واما الكبرى، فلان صحيح الوجود في الازل لو كان معدوماً في الازل لاستحال ان يوجد في الازل، لان الحادث في وقت معين لا يكون حدوثه في ذلك الوقت المعين موجباً حصوله في الاوقات الماضية، لان الشيء يستحيل ان يتجدد له حصول في الزمان الماضي. فاذن لو لم يكن موجوداً في الازل لم يصح ان يكون ازلياً، لكن العالم يصح ان يكون ازلياً كما تقدم فيجب ان يكون ازلياً[3].

اجاب العلامة الحلي على حجة الفلاسفة الثانية فقال:

---

(١) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج٣ ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ج٣ ص١٣٦-١٣٧.

(٣) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام، ج٣ ص١٣٧.

الوجه الثاني: المؤثر مستجمع لجميع جهات المؤثرية في الازل لكنه مختار والمختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح، كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فانه يسلك احدهما دون الآخر لا لمرجح. والجائع اذا حضره رغيفان متساويان من كل وجه فانه يتناول احدهما من غير مرجح، وان حضره واحد يتناول من بعض جوانبه دون بعض مع المساواة. والعطشان اذا حضره قدحان متساويان شرب احدهما من غير مرجح[1].

ورد العلامة الحلي على حجة القائلين بقدم المادة، وهي حجتهم الثالثة فقال:

الثالث: كل محدث فانه مسبوق بامكان عائد اليه على ما سبق وذلك الامكان يستدعي محلاً هو الهيولى،فان كانت الهيولى محدثة افتقرت إلى هيولى أُخرى وتسلسل، وإن كانت قديمة وجب قدم الصورة لما تقدم من استحالة انفكاك الهيولى عن الصورة ومجموع الهيولى والصورة هو الجسم، فالجسم قديم[2].

الوجه الثالث: العالم انما حدث في ذلك الوقت لان المؤثر مختار، والقادر انما يفعل احد مقدوريه دون الثاني، لان ارادته اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره.

لا يقال: لماذا رجحت الارادة ذلك الشيء على غيره ؟

لانا نقول: هذا السؤال ساقط، لان الارادة مرجحة ومخصصة لذاتها. ولانها لو رجحت غيره لكان السؤال عائداً. وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون كون الارادة مرجحة معللة بعلة أُخرى وهو محال، لان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها، كما ان كون العلم بحيث يعلم به المعلوم امر ذاتي له ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الارادة مرجحة.

والمعتمد في دفع السؤال اسناد الترجيح إلى ذات الارادة لئلا يرد عليه قول الرئيس.

لا يقال: هذا السؤال باطل لانه عائد في كل وقت.

لانا نقول: بل هو حق لانه عائد في كل وقت.

---

(١) الحلي،المصدر السابق، ج٣ ص١٥٠.

(٢) الحلي، المصدر السابق، ج٣ ص١٥٠-١٥١.

رد الفلاسفة الرابع: كل محدث فإنه مسبوق بزمان، لان عدمه سابق على وجوده، والا لكان قديماً، وذلك السبق والتأخر ليس عبارة عن مجرد العدم والوجود، لأن العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فالقبلية والبعدية صفتان وجوديتان فلهما موصوف موجود، فقبل حدوث كل حادث لا بد من شيء وجودي يكون موصوفاً لذاته بالقبلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فقبل كل زمان زمان لا إلى اول، ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة لانه من لوازمها، ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم[1].

رد العلامة الحلي على الوجه الرابع: قالت الاشعرية: انه تعالى عالم وعلمه متعلق بجميع الاشياء واذا كان كذلك كان تعالى عالماً بان الاشياء توجد وانها لا توجد ووقوع ما علم الله تعالى انه لا يوجد محال، وعدم وقوع ما علم انه يوجد محال ايضاً والارادة لا تتعلق بالمحال، فلا جرم تعلقت الارادة بوقوع ما تعلق العلم بوقوعه وبعدم وقوع ما تعلق العلم بعدم وقوعه. ولما علم الله تعالى ان العالم يوجد في الوقت المعين اراد ايجاده فيه دون ما قبله وما بعده[2].

وذكر العلامة الحلي حجة خامسة للفلاسفة فقال:

قول الفلاسفة في الوجه الخامس: لو كان العالم محدثاً لكان محدثه اما ان يقال: انه كان قادراً ان يحدث العالم قبل الوقت الذي احدثه فيه بمدة متناهية أو ما كان قادراً عليه، والثاني محال، لانه يلزم إما انتقال الخالق من القدرة إلى العجز أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الامكان، وهما محالان، فثبت الأول.

وبمثله ثبت انه كان قادراً على ان يخلق ايضاً حوادث تنتهي إلى الوقت الذي احدث العالم فيه بمقدار ضعف تلك المدة واذا ثبت هذا فإما ان يقال انه يمكن إحداث ما ينتهي إلى العالم بضعف تلك المدة مع إحداث ما ينتهي اليه ايضاً بتلك حتى يكون ابتداؤهما وانتهاؤهما معاً أو لا يكون ذلك ممكناً. والأول ضروري البطلان.

---

(١) المصدر السابق، ج٣ ص١٣٨-١٣٩.

(٢) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام، ج٣ ص١٥١.

والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم، لان هناك امراً يتسع لقدر معين كسنة مثلاً ولا يتسع لسنتين وهناك ما يتسع لسنتين ولا يصير مستغرقاً لسنة، وكل قابل للزيادة والنقصان والتقدير فهو امر وجودي مقداري وذلك هو الزمان، فقد ثبت حصول الزمان قبل حدوث العالم، واذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الحركة، فثبت قدم الجسم.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن امكان وجود زمانين احدهما اطول من صاحبه، ولا يدل على وجودهما.

لانا نقول: الامر التقديري يتغير عند تغير الغرض، وما ذكرناه من وجود امر قبل العالم بحيث لا يتسع الا لحوادث سنة سواء وجد فرض فارض ام لم يوجد، وامر آخر يتسع لحوادث سنتين ولا يصير مستغرقاً لحوادث سنة لا يتغير سواء وجد فرض ام لا، فعلمنا ان التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الامكانات المتقدرة بالمقادير المحدودة قبل وجود العالم لانه يكشف عن مجرد فرض ذهني واعتبار وهمي[1].

ويستمر العلامة الحلي بالرد على حجج الفلاسفة في قدم العالم ويقول في رده على حجتهم الخامسة:

الوجه الخامس: قالت المعتزلة: ان الله تعالى إنما رجح ايجاد العالم في ذلك الوقت، لان الايجاد احسان والاحسان افضل من تركه، وانما اختص الايجاد بذلك الوقت لجواز ان يكون ايجاده في ذلك الوقت متضمناً لنوع مصلحة عائدة إلى المكلف لو اوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وحينئذٍ يكون ايجاده في ذلك الوقت اولى من ايجاده في غيره. ولما دل الدليل على حدوث العالم ودل الدليل على ان اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت دون ما عداه إنما يكون لاختصاص ذلك الوقت بمرجح ومخصص لا يوجد في غيره وجب علينا القطع بذلك وان كنا لا نقع على تفصيل تلك المصلحة[2].

---

(١) ابن المطهر الحلي،المصدر السابق، ج٣ ص١٣٩-١٤٠.

(٢) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج٣ ص١٥١-١٥٢.

ثم يذكر العلامة الحلي حجة سادسة من حجج الفلاسفة ويجملها بالقول:

حجة الفلاسفة في الوجه السادس: الله تعالى قديم، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بالضرورة، والا لكان القديم محدثاً أو المحدث قديماً، واذا كان متقدماً عليه فإما بمدة أو لا بمدة، والثاني يستلزم احد المحالين السابقين، والأول اما ان تكون المدة متناهية ويلزم حدوث الله تعالى، لان المتقدم على الحادث بمدة متناهية يكون حادثاً بالضرورة، أو غير متناهية ويلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة المستلزم لقدم الجسم[1].

ثم يرد عليهم الحلي فيقول اما الوجه السادس: قال بعض المعتزلة: حدوث العالم قبل ان احدثه الله تعالى محال فلهذا لم يحدثه الله تعالى فيه[2].

ويعرض الحلي من الحجج الوجه السابع: العالم محال الوجود في الازل، والا لكان إما متحركاً أو ساكناً وهما محالان في الازل، فاستحال وجود العالم في الازل.

ولان الفعل في الازل محال، لان الفعل ما له اول والازل ما لا أول له والجمع بينهما محال. واذا كان ممتنعاً لم يصح ايجاده ازلاً فلهذا كان العالم حادثاً عن الله تعالى وامتنع كونه قديماً[3].

ويرد عليها بقوله: الوجه السابع: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بقدم لا بداية له لانه قديم، وذلك التقدم ليس عبارة عن وجود الباري تعالى وعدم العالم، لان الله تعالى بمجرد هذا الاعتبار لا يكون قبل العالم، فكونه متقدماً على العالم كيفية وجودية زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم، ولا بد لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته، والذي يتصف بالقبلية والبعدية لذاته هو الزمان فتقدم الباري تعالى على العالم بالزمان، فاذا لم تكن لتقدمه على العالم بداية وجب ان لاتكون للزمان بداية.

---

(١) الحلي،المصدر السابق، ج٣ ص١٤٠.

(٢) المصدر السابق، ج٣ ص ١٥٢.

(٣) الحلي، المصدر السابق، ج٣ ص ص١٤٨.

لا يقال: انه تعالى متقدم على العالم بازمنة لا بداية لها مقدرة لا محققة لانا نقول: المقدر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن الباري تعالى متقدماً على العالم اصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود[1].

ثم يعرض حجة الفلاسفة الثامنة كي يرد عليها فيقول على لسانهم:

الوجه الثامن: لو كان العالم محدثاً لصدق انه لم يكن في الازل موجوداً، وهذا سلب يكون مستمراً من الازل إلى الابد، فإما أن يكون المفهوم من ذلك ان العالم ما كان حاصلاً في زمان وجودي يقضي، أو مفهومه انه كان موجوداً في العدم الصرف، فالباري تعالى ايضاً ما كان موجوداً في العدم الصرف فيلزم ان يصدق عليه انه ما كان موجوداً في الازل، لكن ذلك كاذب، واذا بطل ذلك ثبت ان المفهوم من قولنا: لم يكن العالم موجوداً في الازل أي ما كان موجوداً في الازمنة الماضية، ولما كان مفهوم قولنا: (لم يكن العالم موجوداً في الازل) مستمراً من الازل إلى الآن لزم ان يكون استمرار الزمان من الازل إلى الآن حاصلاً.

ثم يرد العلامة الحلي على حجة الفلاسفة الثامنة بسؤال استنكاري فيقول:

عن الوجه الثامن: قبل العالم لا وقت، فلا يصح ان يقال: لم لاحدث العالم قبل ان يحدث؟ [2].

ثم عرض العلامة الحلي حجة أُخرى من حجج الفلاسفة القائلين بقدم العالم وهي الحجة التاسعة التي يرد عليها فيقول:

الوجه التاسع: لو لم يكن الزمان قديماً لم يتميز وقت عدم العالم عن وقت وجوده، ولو لم يتميز ذلك لاستحال القصد إلى ايجاده، لانه لما كان الجمع بين وجوده وعدمه محالاً كانت صحة وجوده موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه، فاذا لم يكن الوقتان متميزين استحال القصد إلى الايجاد.

ووجد الحلي في هذه الحجة اموراً كثيرة تستوجب الرد ولهذا فقد استوعب رده كثيراً نختصر منه التالي:

---

(١) المصدر السابق، ج٣ ص ١٥٢.

(٢) الحلي، المصدر السابق، ج٣ ص١٥٢.

الوجه التاسع: تعارض قولكم باستحالة الترجيح من غير مرجح بامور سبعة:

الامر الأول: الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه الاجزاء فالنقط المفروضة فيه متشابهة، ثم ان بعضها يعين للقطبية دون البعض. وحصلت دائرة مخصوصة تعينت لكونها منطقة دون غيرها مع تساوي الجميع من غير مرجح. وكذا يتعين خط لأن يكون محوراً دون سائر الخطوط المتساوية من غير مرجح.

الامر الثاني: حركة الفلك الاعلى على خلاف التوالي كما انه ممكن، فكذا حركته على التوالي ممكن ايضاً فاختصاصه بالحركة من جهة دون غيرها مع تساويها ترجيح من غير مرجح.

الامر الثالث: جميع الحركات باسرها متساوية النسبة اليه، ولا ريب ان الحركات مختلفة بالسرعة والبطء، فحصول سرعة معينة في حركة الفلك دون غيرها يكون ترجيحاً من غير مرجح.

الامر الرابع: كل فلك من الافلاك له ثخن معين وحد محدود مع ان حصوله على اكثر من ذلك الثخن أو الحد، أو اقل ممكن، فاختصاصه بذلك الثخن المعين والقدر الخاص يكون ترجيحاً من غير مرجح.

الامر الخامس: الفلك بسيط متشابه الاجزاء من كل الوجوه فاختصاص جانب منه بالنقرة التي ترتكز الكواكب فيها دون سائر الجوانب يكون ترجيحاً للشيء على ما هو مثله من غير سبب.

الامر السادس: الفلك بسيط فاختصاص كل واحد من التداوير والاوجات والحضيضات بجانب معين منه دون جانب مع تساوي سائر الجوانب، والا لم يكن بسيطاً، ترجيح من غير مرجح.

الامر السابع: الفلك الممثل في كل كوكب له فلك ممثل يشتمل على فلك خارج المركز وعلى متمم، فاختصاص جانب من متممات الافلاك الخارجة المركز بالغلظ دون الجانب الآخر ترجيح من غير مرجح.

الامر الثامن: العالم عندكم قديم لكن لا شك في حدوث الأعراض والتراكيب فاختصاص حدوث كل واحد منها بالوقت المعين دون الوقت الذي حدث

فيه مثله يكون ترجيحاً من غير مرجح، فلزمكم في الصفات المحدثة ما ألزمتمونا في حدوث العالم.

الامر التاسع: اتصاف مادة كل عضو بصورته إما ان يكون لاستحقاق تلك المادة لتلك الصورة أو لا يكون كذلك، فان كان الأول لم يكن ذلك الاستحقاق للجسمية المشترك فيها بل لأمر وراءها فيكون كل جزء من حامل ذلك الاستحقاق موصوفاً به والقوة القائمة بحامل ذلك الاستحقاق كذلك. فإما أن يكون تأثير القوة في ذلك الجسم تاثيراً متشابهاً، والجسم الذي يكون متشابه الشكل هو الكرة، فتكون اعضاء الحيوانات على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض، هذا خلف. أو لا يكون تاثيرها فيها متشابهاً مع ان نسبتها إلى جميع اجزاء الحامل على السوية فقد جوزتم في الموجب ان يترجح بعض آثاره على البعض مع استواء نسبته إلى الكل، فان جوزتموه في الموجب فتجويزه في القادر اولى. وان كان الثاني كان واهب الصورة قد خصص كل واحد من مواد الاعضاء بصورة مخصوصة مع ان نسبة جميع تلك المواد إلى جميع الصور على السواء وذلك يقدح في اصل دليلكم.

قالت الفلاسفة: حاصل اجوبتكم كلها يرجع إلى شيء واحد وهو انكم اخترتم ان كل ما لا بد منه في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الازل.

أما اولاً: فلأن الفعل لم يكن ممكناً في الازل فشرط جوازه ووجوده عن المؤثر انتفاء الازل، وانتفاء الازل لم يكن ثابتاً في الازل، فلا يكون شرط التأثير موجوداً، فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلاً في الازل.

وأما ثانياً: فلأن شرط الوجود ترجيح القادر وذلك الترجيح لم يكن حاصلاً في الازل، وإلا لوجد العالم في الازل، فلم يكن كل ما لا بد منه في المؤثر حاصلاً في الازل.

وأما ثالثاً: فلأن الازلية اذا كانت مانعة من وجود العالم كان نفيها شرطاً في ايجاده ونفيها لم يكن حاصلاً في الازل، فلم يكن ما لا بد له في المؤثرية حاصلاً في الازل.

فظهر ان حاصل هذه الاجوبة كلها راجع إلى احد القسمين اللذين ابطلناهما، وهو ان كل ما لا بد له في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الازل.

واما رابعاً: فلأن شرط حدوث العالم حضور وقته وقبل العالم لا وقت، فلم يكن الشرط حاصلاً في الازل.

ونترك الحلي ههنا ليجيب عن كل واحد على التفصيل[1]:

العاشر: لو كان العالم محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله والشرطية ستأتي في بيان القادر، ويدل على بطلان التالي وجهان:

الأول: لو كان قادراً فإما ان يقدر على الايجاد في الازل أو لا، والأول محال، لان معنى الايجاد الاخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الازلية. والثاني ايضاً محال، لان عدم تمكنه من ذلك ليس لعدم المقتضي، لانه اخراج له عن القادرية ولا لوجود المانع، لان المانع ان كان واجباً لذاته امتنع زواله، وان كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، فذلك المؤثر ان كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً فلا يكون الامتناع ازلياً وقد فرض كذلك، هذا خلف. وان كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع فكان ينبغي ان لا يصح وجود العالم. فالقول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني: القادر اذا اوجد الفعل فإما ان تبقى قادريته على ايجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان باطلان، فالقول بكونه قادراً باطل.

اما بطلان بقاء تلك القادرية: انه كان قبل وجود الفعل قادراً على ايجاد ذلك الفعل فلو بقيت تلك القادرية لكان قادراً على ايجاد ذلك الفعل بعد وجوده فيكون ذلك ايجاداً للموجود، وانه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادرية: ان قادرية الله تعالى على ايجاد ذلك الفعل كانت ثابتة في الازل إلى الآن، والا كانت قادرية الله تعالى على لا ايجاد ذلك الفعل متجددة وذلك باطل اتفاقاً، فاذا وجد الفعل فلو لم تتعلق قدرته تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالاً لذلك التعلق الثابت من الازل إلى الان فيكون ذلك عدماً للقديم،

---

(١) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج٣ ص١٤٢.

وهـو محـال[1]. ثـم يمضـي العـلامـة الحلـي بـايراد الحجـج والـرد عليهـا، ثـم يفـرع الـرد ويذنب الاشارات حتى يستغرق اكثر من سبعين صفحة مـن الكتـاب، اختـار البـاحـث منها ما ينسجم والبحث.

(١) ابن المطهر الحلي، نهاية المرام، ج٣ ص١٤١-١٤٢.

ابن المطهر الحلي صوفياً[1]

بُنيت هذه الدراسة منذ أول بحث فيها على أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي مبني على أربعة أسس رئيسة، أول هذه الأسس: كان (علم الكلام)، وهو فلسفة الإسلام الخاصة، ولد من وهج القرآن، وجاء من صلبه، فتى يافعاً لم يمر بطفولة وانبثق من رحمه علم" أصول الفقه "، هدفه استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية، ليبسر على الناس مسائل عباداتهم وعلاقتهم مع خالقهم، وليوضح لهم "معاملاتهم"، بينهم وبين حكامهم ومن جاورهم من الناس.

ثم كانت الفلسفة العربية الإسلامية"، بما هي فلسفة عربية إسلامية، دون غيرها من الفلسفات، تعيش في بيئة القرآن العربية، وتستمد فكرها من حضارة الإسلام المميزة، تحت خيمة وسعت كل الخيرين تحت كلمة سواء.

وأخيراً "علم التصوف" بما هو علم لا ممارسات وطقوس، فكر الرجال المؤسسين منذ الشيخ معروف الكرخي، والحارث المحاسبي وحتى آخر صوفي في عصرنا هذا.

والعلامة ابن المطهر الحلي عاش هذه العلوم الأربعة، واستغرق فيها مفكراً ومتكلماً فقيهاً أصولياً، فيلسوفاً عربياً مسلماً، بل كان مؤسساً على رأس القرن السابع والثامن الهجريين، فضلاً عن كونه صوفياً زاهداً، اتسم بما يتسم به التصوف السياسي الذي شاع في عصره، والذي وضع أسسه الشيخ أبو حفص عمر السهروردي، ذلك الشيخ الصوفي الجليل الذي عاش مع الخليفة الناصر لدين الله

---

(١) عالج العلامة الحلي بعضاً من قضايا التصوف في كتابه "نهج الحق وكشف الصدق"، وكانت لنا وقفة عند عرضها ومناقشتها وعلى الخصوص منها ما جاء في ج٢ من ص١٨٩-٢٠٣.

سفيراً وموفداً ونائباً عن الخليفة يتوسط في حل مشاكل مستعصية ما كان يقوم بها غير الصوفي السهروردي.

الحلي في هذه المسيرة كان على خُطى هذا الفيلسوف الصوفي والسياسي المتمرس في القرن السابع، وامتداداً للقرن الثامن كان من قرون ازدهار التصوف، فقد تصوف فيها بشكل أو بآخر الحاكم والمحكوم، ابن المدينة ومن عاش في الريف أو من عاش في بطون الصحراء، ولتلك أسبابها شرحناها في المبحث الرابع من الفصل الثاني السابق.

ابن المطهر الحلي زاهد متصوف، لم يمارس وجد الصوفية ولم يدخل في تفاصيل رياضتهم، بل تخلق بخلقهم، واتخذ من نكران الذات عندهم، والإيثار على أنفسهم مسلكاً في حياته، لم يبحث مسائل الحياة على سبيل التعصب مطلقاً، كان يدعو أحياناً إلى حب الصحابة كلهم، والتعامل مع المسلمين بما يستحقون كما شهد بذلك ابن حجر[1].

تميز التصوف في المجتمع الحلي وبصورة خاصة عصر ابن المطهر، بأمور لعل أهمها:

١- طابع الحرية الدينية والانفتاح، بتعاون الحاكم مع المحكوم في أمور الدفاع عن الوطن والأمة والشريعة، والعمل على رد هجمات الأعداء الذين مكنهم زوال الدولة العربية الإسلامية - دولة بني العباس - من العمل بحرية لبث أفكارهم والعمل على مد نفوذهم، فمال الناس جميعاً إلى التصوف (الذي يقوم في حد ذاته مثلاً على التسامح في العقيدة والتساهل في الواجبات الدينية)[2]، من اجل الحد من أذى الحركات القائمة والمتعددة المتعارضة.

كان الناس في الحلة قد وعوا مشاكل تلك الحقبة ومقدار التنافر والمعارك في أطراف الأمة، فكان مجتمعاً أصولياً مقبولاً في كل شيء ابتداء من كبار قادته

---

(١) ابن حجر، احمد بن محمد الشافعي،(ت ٩٧٤-١٥٨٠)الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ج٢ ص٧١.

(٢) الشيبي، د. كامل مصطفى، (النزعات الصوفية) ص١٥٠.

وأشرف مراجعه حتى العلامة ابن المطهر الحلي فمضى بهذا الوضع شوطاً، تمتع الناس في ظله بشيء من الأمان،المعتمد على الزهد في الحياة والالتفاف حول رموز وشخصيات كآل طاووس، وآل ابن المطهر الحلي.

٢- كانت أسرة آل طاووس في الحلة، قادة سياسيين، وعلى شريعة وأولياء وتصوف كان منهم شرف الدين محمد بن طاووس، نقيب العلويين أيام العباسيين، وكان ضمن شهداء نكبة بغداد، قتل يوم قتل التتار الخليفة المستعصم بالله عام (٦٥٦هـ/١٢٥٨م)[١]. وكان منهم مجد الدين محمد بن الحسن بن طاووس، وكان صوفياً زاهداً، الذي حضر وكبار أهل الحلة إلى هولاكو وسألوه حقن دمائهم، وتروى عنه بهذه المناسبة حكايات[٢]، ومات بعد اشهر من تلك السنة(ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، ومنهم (السيد النقيب الطاهر رضي الدين علي بن طاووس) (ت٦٦٤ هـ/١٢٦٥م)[٣]، ومنهم السيد نقيب العلويين (جمال الدين محمد بن طاووس) (ت٦٧٣هـ/١٢٧٦م)[٤]، ومنهم السيد نقيب العلويين (غياث الدين عبد الكريم بن طاووس (٦٩٣هـ/١٢٩٤م)[٥].

هؤلاء القوم النقباء كانوا من قادة اهل الحلة في القرن السابع وعصر الحلي (أولياء ذوي كرامات أحياء واموات، حتى صار قبر السيد احمد بن طاووس مزاراً مشهوراً)[٦]، ولياً من أولياء الله الصوفيين الزهاد حتى (تحرج العامة والخاصة عن الحلف به كذباً خوفاً)[٧].

هؤلاء العبدة الزهاد المستجابو الدعوة كان لهم الأثر الكبير في دفع الناس في الحلة إلى التصوف المقيد، البعيد من تصوف الدراويش أصحاب المسابح الطويلة،

---

(١) الحوادث الجامعة، ٣٦٥.

(٢) الحوادث الجامعة، ص٣٨١.

(٣) المصدر السابق، ص٣٦٥ .

(٤) المصدر السابق، ص٤١٨.

(٥) المصدر السابق، ص٥١٩.

(٦) الخوانساري، روضات الجنات، ص١٩، الشيبي، د٠ كامل مصطفى، التصوف، ص١١٣.

(٧) المصدر السابق، ص١٩-٢٠، الشيبي، المرجع السابق، ص١١٢-١١٣.

والخرق البالية والعكازات المتهرئة والزهد الظاهري، قريباً من تصوف أبي حفص الشيخ عمر السهروردي، القريب من الله وشريعته، البعيد عن تصوف أهل الشطح،الذين لا يفقهون ما يقولون.

كان نقيب العلويين غياث الدين عبد الكريم بن طاووس من الأئمة الأولياء ومن الصوفية الكبار تلميذ العلامة ابن المطهر الحلي، يجمع بين النسب العلوي والزهد الصوفي، فقد قيل انه اخذ التصوف من عمه وأبيه وشيخه ابن المطهر الحلي، وهم قادة الشريعة والحقيقة في الحلة[1].

٣- ومما تميز به التصوف في مدينة الحلة عصر ابن المطهر، أن أهلها لفرط ما بهم من تطلع إلى الروحانيات، مزجوا بين مشربين، فهم في الوقت الذي كانوا يرفعون رموزهم وكبار قادتهم من متصوفي المدينة من حضيض المادة إلى روحانيات المثل الأعلى في وقت عز فيه السمو الروحي، في هذا الوقت (كان أهل الحلة والكوفة والمسيب، يجلبون إلى بغداد الأطعمة، فانتفع الناس بذلك، وكانوا يبتاعون بأثمانها الكتب النفيسة والصفر المطعم وغيره من الأثاث بأوهى قيمة، فاستغنى بهذا الوجه خلق كثير منهم)[2].

٤- كان العلامة ابن المطهر الحلي تلميذاً لكبار الصوفية من آل طاووس، رضي الدين علي بن سعد الدين ابن طاووس الذي (كان من جملة العبدة الزهاد والمستجابي الدعوة)[3]، قال عنه الحلي (كان صاحب كرامات حكى لي بعضها، وروى لي والدي رحمه الله البعض الآخر)[4]، ولذا (فقد تورع عن الفتوى و ألف في

---

(١) الخوانساري، روضات الجنات، ص٣٦١؛ الشيبي، الفكر الشيعي، ص١١٤.

(٢) الحوادث الجامعة، ص٣٦١.

(٣) الشيبي، د. كامل مصطفى، الفكر الشيعي، ص١١٢.

(٤) ابن المطهر الحلي، اجازته لبني زهرة، نقلاً عن كتاب المجلسي، بحار الانوار، ج٢٥ص٢٢.

الأدعية والأذكار[1]، على عادة الصوفية الكبار، وقيل انه لقي الإمام المهدي (عليه السلام)[2].

كما كان الحلي شيخاً وأستاذاً لآخر من آل طاووس صوفي كبير هو السيد عبد الكريم بن أحمد بن طاووس، وهذا الأمر يعني ان ابن المطهر الحلي قد عاش التصوف على رواده في الحلة وهو صغير، وعاش أستاذاً لقادته ومريديه، فهو صوفي وان لم يلبس الخرقة[3].

ولكل هذا لحقت الحلي كرامات آل طاووس فذكر أيضاً انه (لقي الإمام المهدي (عليه السلام) فنسخ له كتاباً ضخماً في ليلة واحدة)[4].

لم يعرف عن ابن المطهر الحلي انه اعتذر لأي من أصحاب الشطح الصوفي، أو انه غفر لهم اقوالهم تلك، كما فعل غيَره من السابقين أو اللاحقين المعاصرين إليه ومنهم الطوسي الذي اعتذر عن اقوال الحلاج الشطحية، وهفوات ابي يزيد البسطامي، وعلى الخصوص في مقالتيهما (انا الحق) و (سبحاني ما اعظم شأني) وقال الطوسي مبرراً: (ان أياً منهما لم يدع دعوى الالهية بل دعوى نفي أنيته ليثبت انية غيره وهو المطلق)[5].

هاجم ابن المطهر الحلي التصوف من الجهة التي اعتاد مهاجمتهم منها الفقهاء الحلول والاتحاد وسقوط التكاليف والرقص والغناء والإباحية والمعطلة و أمثالهم، وعمل على إخراجهم من التصوف.

---

(١) الخوانساري، روضات الجنات، ص٣٩٤، الشيبي، الفكر الشيعي، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦١، ومن كرامات آل طاووس ما روي عن عبد الكريم بن احمد بن طاووس انه (اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلم في اربعين يوماً، وعمره اذ ذاك أربع سنين، وانه (حفظ القرآن في مدة يسيرة وله إحدى عشرة سنة) الخوانساري، روضات الجنات، ص٣٦١، الشيبي، المرجع السابق، ص١١٣-١١٤.

(٣) العاملي، السيد محسن، اعيان الشيعة، ج٢٤ ص٢٦١، الشيبي، المرجع السابق، ص١١٥-١١٧.

(٤) الشيبي، د. كامل، الفكر الشيعي، ص٧٥، نقلاً عن كتاب قصص العلماء ص٢٥٦.

(٥) الشيبي، المرجع السابق، نقلاً عن طرائق الحقائق ج١ ص١٦٤-١٦٥.

وبحث ابن المطهر الحلي في كتابه (نهج الحق وكشف الصدق) موضوعات التصوف وتطرق إلى العلم وجعل الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) رأساً لكل فروع المعرفة الصوفية، وذكر (ان جميع الصوفية وارباب الإرشادات الحقيقية يسندون الخرقة اليه) و أكد الحلي ان الفتوة وقول رسول الله (عليه الصلاة والسلام) (لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار) راجعة اليه[1].

وحدة الوجود :

وجد ابن المطهر الحلي ان هذه النظرية تذهب بصاحبها إلى القول ان الله تعالى يكره ان يتحد بغيره، (والضرورة قاضية ببطلان الاتحاد، فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئاً واحداً)[2].

وقد عاب الحلي على جماعة من الصوفية من الجمهور الذين حكموا بانه تعالى يتحد بأبدان العارفين، كما فصل ذلك ابن عربي في كتابه (التجليات) الذي فصل فيه القول في (وحدة الوجود) أو كما عرفناه في فصل سابق في كتابه (فصوص الحكم)، ولكن ابن المطهر الحلي لم يقع في ابن عربي ولا في مذهبه في (وحدة الوجود)[3] بل قال الحلي (تمادى بعضهم - ولم يذكر اسمه- وقال انه تعالى نفس الوجود، وكل موجود هو الله تعالى) وقرر الحلي على وفق ذلك ان هذا القول هو (عين الكفر والالحاد)[4].

---

(١) كتاب العلامة الحلي (نهج الحق وكشف الصدق) من كتب العقائد و الكلام الحافلة بالفضل المشحونة بالآراء المتعددة الاستدلالية (المقارنة، الامر الذي نال من النقاش والرد كثيراً ومن اهم من رد عليه الفضل بن روزبهان بكتابه (ابطال الباطل واهمال كشف العاطل)، ورد على الرد القاضي التستري (ق١٠١٩/ ١٦١٠م) بكتاب سماه (احقاق الحق)، ثم ناقش الجميع الشيخ محمد حسن المظفر (ت ١٣٧٥ / ١٩٥٥م) بكتاب سماه (دلائل الصدق لنهج الحق)، مطبوع مع اصل كتاب الحلي، وكتاب الفصل بعدة مجلدات، وهو مرجعنا بهذه الدراسة.

(٢) ابن المطهر الحلي، نهج الحق، ج٢ ص١٩٥.

(٣) الشيبي، د.امل، الفكر الشيعي، ص١١٥.

(٤) ابن المطهر الحلي، المصدر السابق، ج٢ ص١٩٥.

وذهب الفضل بن روزبهان في كتابه (إبطال الباطل وإهمال كشف العاطل) عند رده على قول الحلي ذلك: ان مذهب الاشاعرة: انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين.

واما ما نسبه إلى الصوفية من القول بالاتحاد، فان اراد به محققو الصوفية ابا يزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله التستري، وابا القاسم الجنيد البغدادي، والشيخ محمد السهروردي، فهذه نسبة باطلة، وافتراء محض وحاشاهم من ذلك، بل صرحوا في عقائدهم ببطلان الاتحاد، وانه منافٍ للعقل والشرع[1].

وحاول الفضل بن روزبهان ان يفسر نظرية الوجود فقال: (إنها مسألة دقيقة لا تصل حوم فهمها اذهان مثل هذا الرجل (ابن المطهر الحلي).

وجملتها انهم يقولون: انه لا موجود الا الله. ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى، لانه من ذاته لا من غيره، فهو الموجود في الحقيقة، وكل ما كان موجوداً غيره فوجوده من الله، وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم، لانه ممكن، وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء، فوجوده من الله، فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي، فالموجود حقيقة هو الله تعالى[2].

ووجد الشيخ محمد حسن المظفر ان ابن روزبهان لم يكن دقيقاً في طرحه، لان القوم في قولهم في وحدة الوجود (يريدون ان الوجود المطلق عين الواجب تعالى، وان الممكنات تعينات له، فيلزم منه نفي الماهية، وان يكون وجود الممكنات من معينات وجود الباري ومصاديقه)[3].

ويؤكد ابن المطهر الحلي هذا الامر في كتابه (الاسرار الخفية) فيقول: (لا نعني بالوحدة ههنا معنى وجودياً لما نعني في قولنا: (متصل واحد) بل نعني به انه لا تقع الشركة في ذاته)[4].

---

(١) الفضل بن روزبهان، إبطال الباطل، ج٢ ص١٩٧.

(٢) الفضل بن روزبهان، إبطال الباطل، ج٢ ص١٩٨.

(٣) المظفر، الشيخ محمد حسن، دلائل الصدق ونهج الحق، ج٢ص٢٠٢.

(٤) الحلي، الاسرار الخفية...، ص٥٢٢-٥٢٣.

ما في الجبة الا الله:

قال العلامة الحلي ان الله تعالى (ليس في جهة، والعقلاء كافة على ذلك)[1] خلافاً للمنصور بن الحسين الحلاج (ت ٩٢١/٣٠٩م) الذي قال: (مافي الجبة الا الله)، وخلافاً للكرامية حيث قالوا (انه تعالى في جهة الفوق).

ولم يعلموا، كما يقول الحلي: (ان الضرورة قضت بان كل ماهو في جهته، فإما أن يكون لابثاً فيها، أو متحركاً عنها، فهو لاينفك عن الحوادث، و كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث[2].

وقد اختلف في الحلاج (فمنهم من يبالغ في تعظيمه، ومنهم من يكفره)[3]، وقد اعتذر عن الحلاج مفكرون كبار منهم الغزالي، وحمل قوله (أنا الحق) وقوله (ما في الجبهة الا الله)، وحملها كلها على محامل حسنة، واولها، وقال هذا من فرط المحبة، وشدة الوجد، وجعل الغزالي هذا مثل قول القائل[4]:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　　نحن روحان حللنا بَدَنا

فإذا أبصرتني أبصرته　　　وإذا أبصرته أبصرتنا

أما الكرامية في قولهم: كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية — باطل بلا خلاف لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه إلى جهة الفوق، وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء إلى الارض فان اراد الكرامية هذا المعنى، فهو صحيح، وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيّز، فهو باطل[5].

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق، ج٢ ص١٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٩-١٩٠.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢ ص١٤٠-١٤١، ابن الجوزي، المنتظم، ج٦ ص١٦٠-١٦٤

(٤) ابن خلكان، المصدر السابق، ج٢ ص١٤١-١٤٢، الحلاج، ديوان الحلاج، ص٩٣. وقد اعتذر عن الحلاج كما عرفنا الطوسي، وتتابع المعتذرون حتى كان آخرهم المستشرق الفرنسي ماسينون.

(٥) الفضل بن روزبهان، ابطال الباطل، ج٢ ص١٩٠-١٩١.

سبحاني ما اعظم شاني[1]

قول مأثور ينقل عن ابي يزيد البسطامي، طيفور بن عيسى(ت٢٦١هـ/٨٧٤م) وهو كلام (محبط بين الحلول والاتحاد، دفعهم إلى قول ذلك اعتقادهم باتحاد ذات الله بابواب العارفين، أو حلول ذاته فيهم، أو حلول صفته).

وقد حمل العلامة الحلي على القائلين بهذا وعنفهم قائلاً (انظر إلى هؤلاء المشايخ كيف اعتقادهم في ربهم، وتجويزهم عليه: تارة الحلول، وأُخرى الاتحاد، وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء)[2].

ان الله تعالى لا يحل في غيره، ويعلل الحلي ذلك بقوله: (من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر إلى المحل، والضرورة قضت كل مفتقر إلى الغير ممكن.

فلو كان الله تعالى حالّاً في غيره لزم امكانه، فلا يكون واجباً – وهذا) ثم يستنكر الحلي اعمال بعض الصوفية الذين جوزوا عليه سبحانه الحلول في ابدان العارفين من الصوفية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[3].

المعطلة:

ويروي العلامة الحلي عن بعض هذه الفرق فيقول: (شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه،وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم، كان جالساً لم يصل، ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال: وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل،أيجوز ان يجعل بينه وبين الله حاجباً؟). فقال: (الصلاة حاجب بين العبد والرب).

ثم يتكلم الحلي بحرقة فيقول: (انظر أيها العاقل إلى هؤلاء، وعقائدهم في الله تعالى كما تقدم، وعبادتهم كما سبق، واعتذارهم في ترك الصلاة كما مر،

---

(١) الفخر الرازي، المسائل الخمسون، المسألة ١٢، ص٤١-٤٢، الطوسي، تلخيص المحصل، ص٢٦٠-٢٦١.

(٢) ابن المطهر الحلي، نهج الحق، ج٢ص٢٠٣.

(٣) ابن المطهر الحلى، نهج الحق، المصدر السابق، ص٢٠٣ –٢٠٤.

فهؤلاء اجهل الجهال)[1]. وقد وجد الفضل بن روزبهان في رده على الحلي في هذه المسألة: ان هؤلاء الذين يعنيهم الحلي هم بعض من فرقة القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد الامام الحسين (عليه السلام) بايام المواسم والزيارات، ولذا ليس من الحق تعميم ذلك على المشايخ المحققين امثال الشيخ عبد الكريم القشيري صاحب الرسالة القشيرية والشيخ الصوفي الجليل عمر السهروردي صاحب كتاب (عوارف المعارف)[2].

هذا كان موقف الحلي من التصوف، ومن بعض فرق الصوفية في الفترة التي سبقته، وعاصرته، يناقش المبادئ، ويعنف أصحاب الحلول والاتحاد وسقوط التكاليف واهل الرقص والغناء، واهل السكر والغناء والغيبة عن الذات، دون ان يتعرض إلى أسماء الذوات العاملين بها أو يجرح احداً من الناس، فقد سمى على كل تلك الاعتبارات، وتلك هي عادة المفكرين الكبار، الذين يعدّون المسائل الثقافية العقلية امراً يمس النفس ويرتفع بمستواها الروحي.

اما التطبيقات العملية والابتداع فهو الذي يجب تجنبه، وهكذا نسب للعلامة ابن المطهر الحلي شعر في الحب الإلهي، تنبعث منه نفحة صوفية زهدية لاتنتمي إلى الدروشة بحال، ولا تنتمي إلى اصحاب المسابح الطويلة، والخرق البالية، والعكازات المتهرئة والزهد الظاهري، بل نموذج للتسامح الصوفي والايثار والمحبة والمساواة بين الناس يقول الحلي:

لي في محبته شهود اربع ... وشهود كل قضيته اثنان
خفقان قلبي واضطراب جوانحي ... وشحوب لوني واعتقال لساني[3]

من الجدير ذكره هنا ان العلامة ابن المطهر الحلي قد رصد بعض الغلاة الخارجين عن الدين ممن يقول بالتناسخ، ومن هؤلاء من جوز الانتقال من نفس بدن انساني (الى بدن حيوان) وهذا يسمى المسخ.

---

(١) المصدر السابق، ج٢ ص٢٠٤.

(٢) الفضل بن روزبهان، ابطال الباطل، ج٢ ص٢١٠-٢١١.

(٣) الشيبي،د٠ كامل مصطفى، الفكر الشيعي، ص١١٨، نقلاً عن الانوار النعمانية ص٣٨١.

ومنهم من جوز الانتقال إلى جسم نباتي، وهذا يسمى فسخاً.

ومنهم من جوز الانتقال إلى الجماد وهذا يسمى رسخاً.

وقال الحلي: وقد صدر عن القوم حجج في إبطال التناسخ، عددها وفصل اباطيلها ورد عليها واحدة بعد الأُخرى[1].

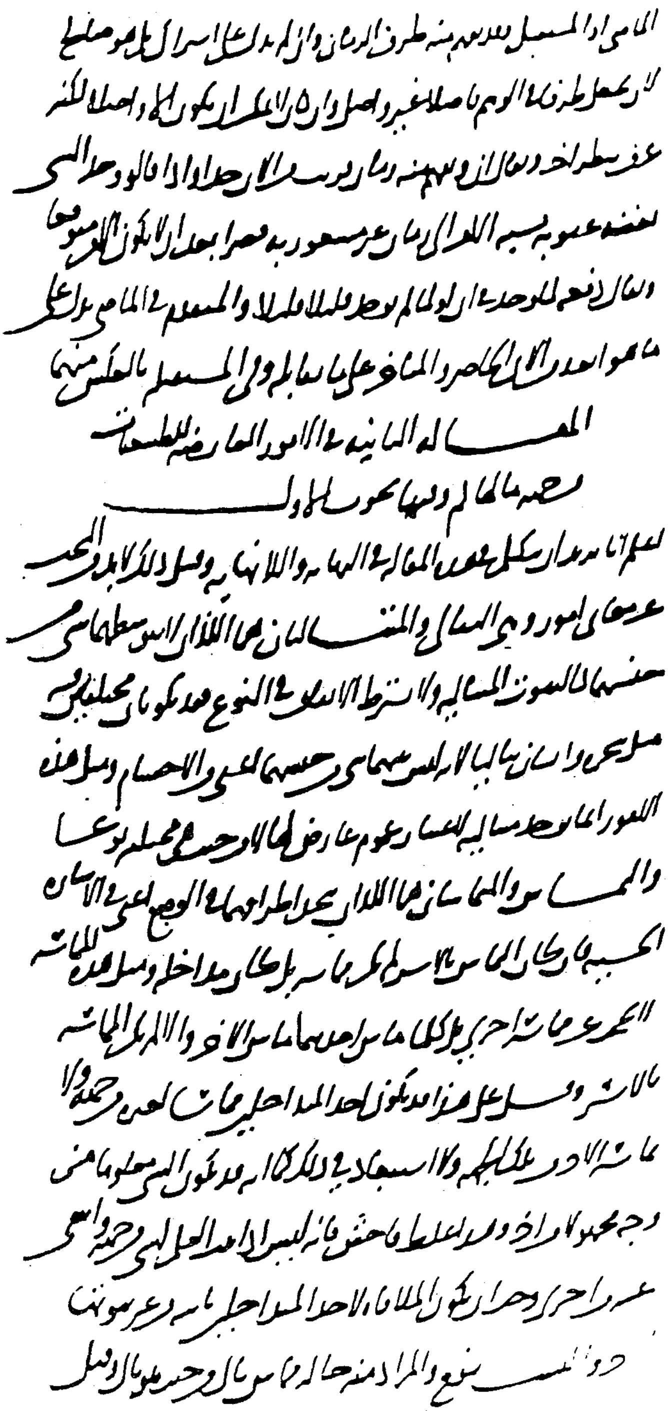
ومن المرجح ان هذا لا يمت بصلة إلى التصوف الإسلامي بكل أشكاله.

شيوخ التصوف ورواده على حد سواء كبار في علمهم، منزهون في عقائدهم لان التصوف في حقيقته يسعى إلى تنزيه الخالق وتجلي الربوبية، بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد والحلول والتناسخ وتعطيل الشريعة، وعدوا من يقوم بهذا منافٍ للعقل وللشرع، فهم في فهمهم لواجب الوجود أهل محض التوحيد وحقيقة الإسلام ناشئة من أقوالهم، ظاهرة على أعمالهم وعقائدهم، هم حقاً أهل التوحيد والتمجيد[2].

---

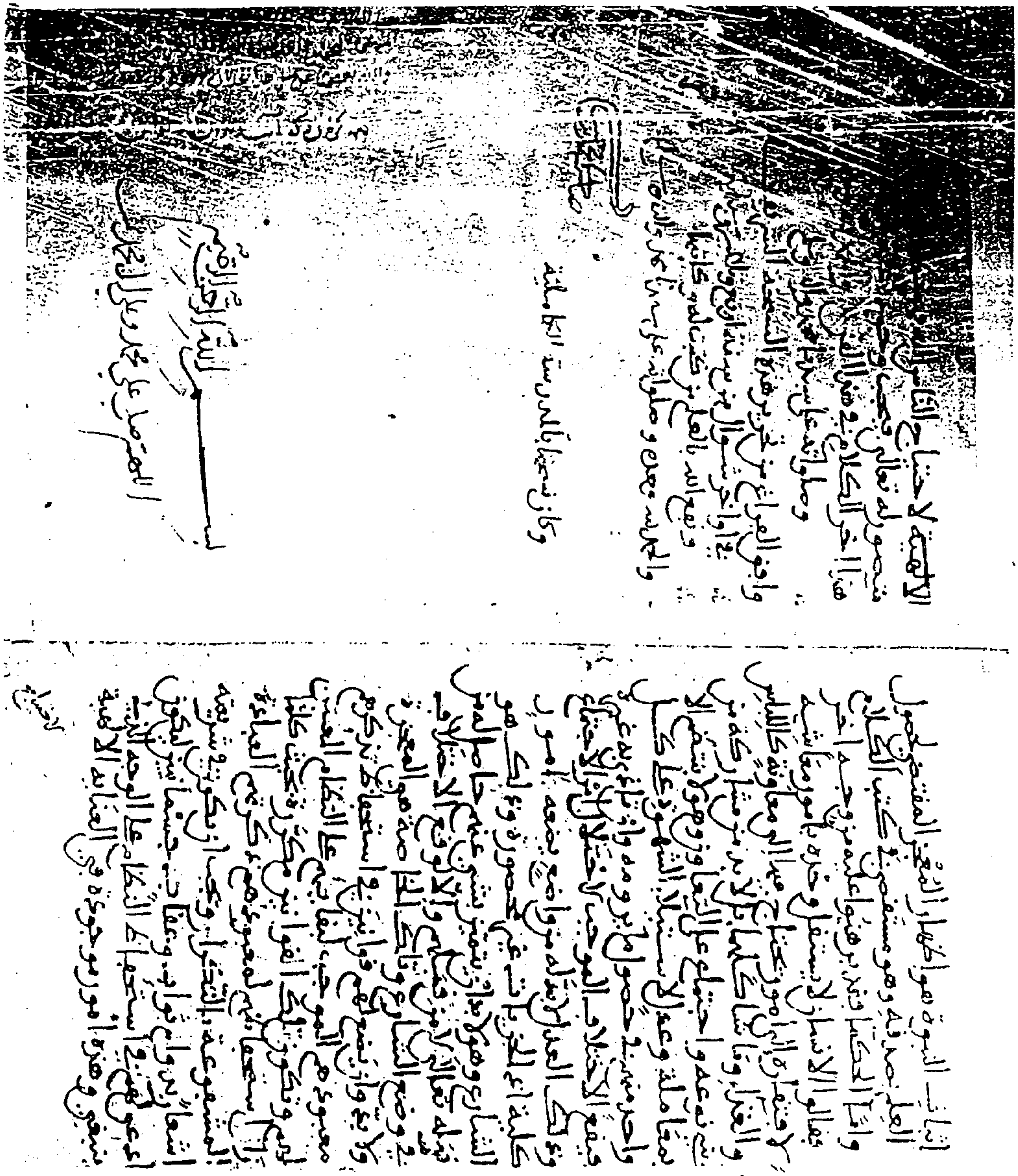
(١) الحلي،الاسرار الخفية...، ص٣ي٦٩.

(٢) الفضل بن روزبهان، ابطال الباطل، ج٢ ص١٩٧.



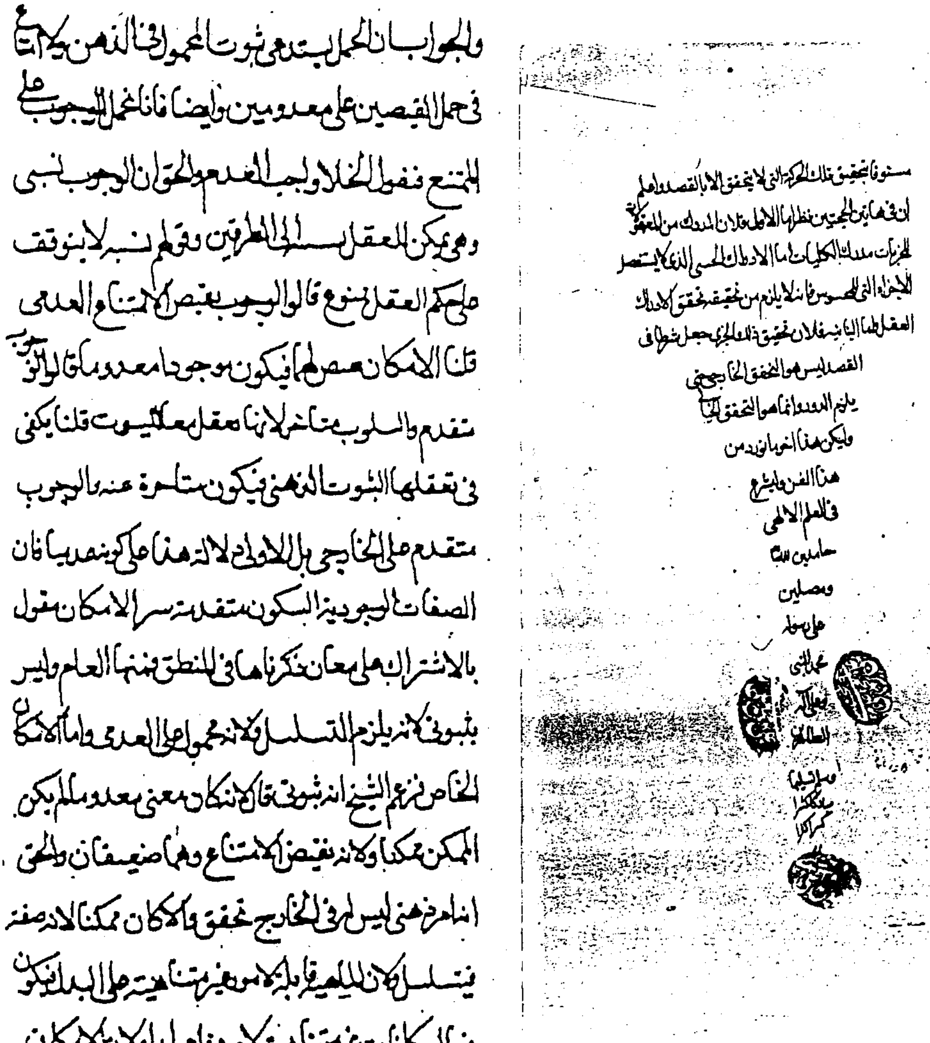
نموذج رقم -١-

النسخة الام بخط المؤلف



نموذج رقم — ٢ —

نسخة الكتاب بالخط المغربي


مستوفا بتحقيق تلك الحركة التي لا يتحقق الا بالقصد واعلم
ان في هاتين الحجتين نظرا اما الاولى فلان المدرك من المعقولات
الجزئيات مدرك الكليات واما الادراك الحسي الذي لا يستحضر
الاجزاء التي للمحسوس فانه لا يلزم من تحقيقه تحقق الادراك
العقلي واما الثانية فلان تحقيق ذلك الجزئي جعل شرطا في
القصد ليس هو التحقق الخارجي حتى
يلزم الدور وانما هو التحقق الخيالي
وليكن هذا اخر ما نورده من
هذا الفن ولنشرع
في العلم الالهي
حامدين لله
ومصلين
على رسوله
محمد النبي
وعلى آله
الطاهرين
وسلم تسليما
كثيرا
كثيرا

والجواب ان الحمل يستدعي ثبوت المحمول في الذهن لا مطلقا
في حمل النقيضين على معدومين وايضا فانا نحمل الوجوب على
الممتنع فنقول الخلا واجب العدم والحق ان الوجوب نسبي
وهي يمكن للعقل ان يسلبها عن الطرفين ويقول نسبه لا يتوقف
على حكم العقل ممنوع قالوا الوجوب نقيض الامتناع العدمي
قلنا الامكان نقيض له لانه يكون موجودا معدوما ... الوجوب
متقدم والسلوب متاخر لانها تعقل بعد الثبوت قلنا يكفي
في تعقلها الثبوت الذهني فيكون متاخرة عنه والوجوب
متقدم على الخارجي بل الاولى ان هذا على كونه عدميا فان
الصفات الوجودية السكون متقدمة ... الامكان يقول
بالاشتراك على معان ذكرناها في المنطق منها العام وليس
بثبوتي لانه يلزم التسلسل ولانه محمول على العدمي واما الامكان
الخاص فزعم الشيخ انه ثبوتي قال لانه كان معنى معدوما لم يكن
الممكن ممكنا ولانه نقيض الامتناع وهما ضعيفان والحق
انه امر ذهني ليس له في الخارج تحقق والا كان ممكنا لانه صفة
فيتسلسل ولان الماهية قابلة لامور غير متناهية على البدل فيكون
فيها امكانات غير متناهية لا امر ... لان الامكان

نموذج رقم - ٣ -
نسخة الكتاب المنقوطة

كتاب "الأسرار الخفية في العلوم العقلية"

دراسة تحليلية

كانت الحلة - وما زالت - أقرب الحواضر العامرة لبغداد حينها، وبين علمائها وأدبائها وعلماء بغداد وأدبائها أكثر من وشيجة وصلة وتزاوج فكري معروف، وكانت نتاجات هؤلاء العلماء والأدباء مقروءة معروفة لدى الدارسين في المدينتين، فلم تكن الحلة والحالة هذه بغريبة على النازحين إليها، فكانت طوق النجاةِ الذي تشبث به أهل بغداد ممن نكبهم الغزو التتري، ويد الرحمة التي كفكفت الدمع عن جفون بيت الحكمة (حكمة المأمون)، ونفضت الغبار غبار الغزو عن دار العلم بين السورين في كرخ بغداد، و أزاحت الأنقاض عن باحات وحجرات الدرس في مدرستي النظامية و المستنصرية، وردت لهفة طلاب مدرسة الشريفين، الرضي والمرتضى، وأعادت الحلبة واسعة لصراع الغزالي مع الفلاسفة، ثم وسعت أفكار أبي البركات البغدادي [1] وتبنت مدرسته البغدادية، ومدتها بأفكار فلسفية لها نظرياتها المتفردة.

وهذه الأطروحة – كما هو واضح من منهجها - تسلط الضوء على ما ذكرنا وتوضح أهم تلك الجوانب، وتضع بمتناول يد المتتبع حقائق جديدة عن تأريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي أعقبت ابن رشد، والتي تعدُّ من الحلقات المنسية من تأريخ تلك الحقبة، مع أن فيها مدرسة فلسفية متميزة لها خصائصها وسماتها ورجالاتها ونتاجاتها نمت وترعرعت في بغداد وآتت أُكلها في الحلة، وشع نورها في العالمين العربي والإسلامي، والتي يحق لنا أن نسميها (مدرسة الحلة الفلسفية).

---

(١) وهو هبة الله علي بن ملكا وكتابه (المعتبر في الحكمة) مطبوع في حيدر آباد (١٣٥٧- ١٣٥٨) بثلاثة مجلدات خصص الأول منها للمنطق والقسم الثاني للطبيعيات والقسم الثالث للإلهيات.وهو ذات التقسيم الذي اتبعه الحلي في كتابه الذي بين يديك.

والـذي نجـده أن مـن الأسـباب الـتي سـاعدت علـى نسـيان هـذه المدرسـة وابتعـاد الدارسين عنها أن أياً من نتاجات روادها لم يطبع ولم ينفض الغبار عن أي من مخطوطاتها على حد ما نعرف، الأمر الذي أدى إلى طمسها وطغيان المدارس الأُخرى عليها.

ولعلنا لا نجانب الحقيقة أن نذكر أن أوضح الأفكار التي أنتجها رواد ذلك العصر- القرن السابع الهجري - هي الأفكار الفلسفية التي تضمنها هذا الكتاب، وكتب الحلي الفلسفية الأُخرى التي منها كتاب (القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والإلهي) وكتاب (المباحث السنية والمعارضات النصيرية)، وكتاب (المقامات) قال عنه مؤلفه (باحثنا فيه الحكماء وهو يتم مع تمام عمرنا)[1]، وكتاب (مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق في المنطق والطبيعي و الإلهي) وهو كما يفهم منه شرح لكتاب شهاب الدين بن حبش السهروردي (٥٨٧هـ/١١٩١م) المعروف بكتاب(التلويحات اللوحية والعرشية) ...

ومن كتب الحلي التي باحث فيها ابن سينا كتاب (إيضاح التلبيس في كتاب الرئيس) وكتاب (كشف الخفى من كتاب الشفى) قال عنه المؤلف أنه كتاب في الحكمة، ويبدو أنه شرح لبعض المشكلات الغامضة التي جاء بها كتاب (الشفاء) لابن سينا.وكتاب آخر لابن المطهر الحلي باحث فيه شراح (كتاب الإشارات والتنبيهاب) لابن سينا فأورد عليهم وحاكم بينهم كما هو واضح من اسمه وهو كتاب (المحاكمات بين شراح الإشارات)[2].

ومن المعلوم أن أبرز شراح هذا الكتاب في ذلك الزمان هما فخر الدين الرازي ونصير الدين وأقطاب غيرهما آخرون...

وفي ذلك إشارة مهمة إلى استقلالية هذه المدرسة الفكرية وتميزها عن غيرها ممن سبقها ويشير بوضوح إلى أن الحلي قد قرأ بإمعان ما وصل إليه من الفلاسفة اليونانيين وعلى الخصوص أفلاطون وارسطو وأفلوطين وتشبعت أفكاره واختزنت ذاكرته ما وجده عندهم، ولكنه كان أقرب إلى المدرسة الأفلوطينية

---

(١) الحلي، الخلاصة ص ٤٨.

(٢) فصل الحلي نفسه هذا الأمر و عدد كتبه وأسماءها وشيئاً عما فيها بكتابه (خلاصة الرجال) ص ٤٦-٤٩.

الحديثة منه إلى غيرها من المدارس اليونانية، كما يتوضح بجلاء أن الحلي قد قرأ باستفاضة واستحسان أفكار المتكلمين المسلمين الأوائل أمثال العلاف والنظام، ودرس الفارابي، وسبر غور ابن سينا، وقارن أفكار ابن رشد، وحاول توضيح أفكار الغزالي بما يخدم الفلسفة، وتابع أبا زكريا الرازي وأورد عليه وتحمس للحكمة الإشراقية، ولكنه لم يكن صوفياً[1] وإن لحقته كراماتهم، وتفحص عن قرب كتاب (المعتبر في الحكمة) لأبي البركات البغدادي[2] وغيره من فلاسفة وحكماء الزمان الذي سبقه، ولكنه لم يكن قريباً من أي منهم قدر قربه من ابن سينا فقد انغمس في قراءة كتبه الفلسفية فكشف الخفى عن كتاب الشفاء، وحاكم الرئيس كما أسلفنا فكان يمكن أن يكون كأستاذه نصير الدين الذي قيل عنه أنه(حريص كل الحرص على السينوية، أمين إلى منتهى الأمان على منهج ابن سينا مخلص كل الإخلاص لصدوره الفلسفي) [3]. ولكنه ليس كذلك أيضاً لأن الوسط الروحي الذي عاش فيه ورجالات عائلته، شيوخ الفقه والسنة الشريفة في مدينة الحلة وكذلك منصبه الديني، أضافت إليه خصوصية أفردته عن سابقيه.

لهذا كله ولأن كتابات الفلسفة أمست أكثر وضوحاً وترتيباً في زمانه ونضجت المباحث ولانت المصطلحات، وتحددت المعاني. الأمر الذي مكنه من أن يطرح أفكاره بجرأة أكبر، ومعالجة طروحات عصره برؤيا أتم.

كان نزوعه الفلسفي بارزاً في آرائه الكلامية وحبه وشغفه بالفلسفة طبع منهجه في علم الكلام، بحيث انعكست بشكل بارز على كثير من آرائه الفقهية وهو ما نرجو أن يتصدى لتوضيحه الباحثون...

---

(١) فصل هذا الجانب، الدكتور الشيبي، كامل مصطفى، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص١١٥ — ١١٩ .

(٢) يذكر أبو البركات البغدادي في مقدمة كتابه أنه احتذا (في ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو ارسطو طاليس في كتبه المنطقية والطبعية والإلهية) ج ١ ص ٤ وفي صدر الجزء الثاني من كتابه قال (أنه يبحث في المطاليب التي تكلم فيها ارسطوطاليس في كتابه المعروف بالسماع الطبيعي) ج٢ ص ٣.

(٣) الاعسم، الدكتور عبد الامير، نصير الدين الطوسي، ص ١٩٧.

ومن الملامح الأساسية الأُخرى التي يتميز بها فكر الحلي وفلسفته، ما كشفته كتبه الكلامية[1] وهو المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ذلك المنهج الذي مكن الصدور الفلسفي أن يتغلغل في المفاهيم الكلامية بل ويمزج بينها بالشكل التام مكوناً منهجاً جديداً، بحيث يجد المدقق لأصوله أن ليس هناك بون شاسع وتباين حاد بين علم الكلام وبين الفلسفة عموماً، بل إن الوحدة قائمة بينهما والوشائج قوية والتفاعل مستمر في الأصول والفروع.

ومن خلال ذلك المزيج نلاحظ أيضاً أن ليس هناك فكر كلامي وآخر فلسفي بل هي مدارس فكرية بينها أكثر من سبيل، فلم يلغِ أحدهما الآخر كي يؤثر فيه ولم يلبس أي منهما لباس صنوه، ولكن مؤسسي هذا المنهج مزجوا لأول مرة في الإسلام الفلسفة بعلم الكلام مزجاً كاد أن يكون تاماً [2] بعد تلك الجفوة ونقاط الخلاف التي فصلها المعنيون[3]...

وتمثل هذا الاتجاه وبشكل بارز في كتيب صغير ألفه نصير الدين الطوسي وشرحه لأول مرة[4] ونشره على الناس وفك رموزه وحل ما غمض من معانيه الحلي مؤلف هذا الكتاب وذلك بعد موت مؤلفه كما يشير في مقدمة كتابه (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).

بعد أن وجد مؤلف الكتاب (قد أوجز ألفاظه في الغاية، وبلغ في إيراده المعاني إلى طرف النهاية حتى كَلّ عن إدراكه المحصلون وعز عن فهم معانيه الطالبون) [5].

---

(١) عدد الحلي كتبه الكلامية في ترجمة نفسه في كتابه (الخلاصة) فكانت أكثر من عشرة عناوين منها (كتاب نهاية المرام في علم الكلام) وكتاب (منتهى الوصول إلى علمي الكلام والاصول) ولم يطبع من هذه الكتب إلا القليل ليس هنا مجال تحقيقها.

(٢) الشيبي المرجع السابق ص ٩٧.

(٣) الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين والمراجع التي دونها في آخره بغداد ١٩٧٧.

(٤) شرح ابن المطهر الحلي جزء المنطق من هذا الكتاب وسماه (الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد) وشرح الجزء الآخر فيه وسماه (كشف المراد في شرح طرق الاعتقاد) وكلاهما مطبوع ومتداول.

(٥) ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣.

ويبدو أن الكتاب لصغر حجمه وسعة معانيه(قد تدل الكلمة منه على مسألة وتقوم الجملة المختصرة مكان الفصل)[1] ألجأت الحلي أن يتوسع في شرحه بحيث اندمج المتن في الشرح فلا يعرف حد بينهما، فكان بمثابة تأليف جديد ولكنه على وفق تلك المنهجية التي ألزم الحلي نفسه في السير في مسالكها،فكان يعد بحق باعثاً للمنهج الجديد ونعني به المنهج الفلسفي في الدراسات الكلامية موضحاً بشكل يدعو إلى الإعجاب، التلاحم بين الفلسفة وعلم الكلام حتى أن (مشاكل علم الكلام ليست ثوب الفلسفة، وتشبعت بما امتصته من جذورها فصارت في جوهرها موضوعات تقرب في طرحها بان تكون موضوعات فلسفية بحتة) [2].

منهج الكتاب ومضامينه:

لعل من أهم خصائص هذا الكتاب، أن مؤلفه قد عبر بدقة عن آراء عصره وأوضح ميزات هذه الأفكار عمن سبقها فذكر أنه لم يتبع فيه مذهب أحد من القدماء بشكل رتيب متهافت، ولم يعول على قول من غبر من الحكماء دون نقد وتمحيص، بل سلك فيه طريق البرهان الذي يعرج إليه فما دل البرهان عليه اعتمده وعول عليه وأخذ به، ولم يرمِ من تقدمه ممن خالف رأيه بالتخليط، بل كان منهجه العلمي فيه على درجة من النضج سبق بها عصره.

ويرى الحلي أن كتابه هذا (أجود من غيره من كتب السابقين لاشتماله على ما لم يذكروه من التفريعات، ومن تصانيف المتأخرين باستعمالهم كثيراً في تصانيفهم طرائق التشنيعات والقياسات والمغالطات والجدليات) [3].

ولعل أبرز ما في هذا الكتاب أيضاً أن مؤلفه قد أحاط بالمواضيع التي طرقها إحاطة الرجل الخبير حيث استعرض جميع الآراء و الأدلة والنظريات التي تكاملت في عصره استعراضاً مسهباً، فيذكر مواطن القوة والضعف في كل منها

---

(١) ابن المطهر الحلي المصدر السابق.

(٢) الشيبي، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) ابن المطهر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ورقة ٢ ، ٣.

ويرجح ما يستحق الترجيح فيها، ويقارن الرأي القوي بالضعيف، ليكشف عن مواطن القوة في الرأي المرجح وموطن الضعف في الآخر ثم يفصل الرأي المختار داعماً إياه بأكثر من مثل ودليل معنوناً الفقرات الفلسفية المهمة تحت كلمة (سر) وقد كونت هذه الفقرات (الأسرار) بمجموعها خلاصة للأفكار الفلسفية لذلك العصر...

قسم الحلي كتابه هذا إلى أقسام ثلاثة:

الأول خاص (بالعلوم المنطقية لكونها آلة في تحصيل المجهولات...)(١)

والثاني خاص بالعلوم الطبيعية لكونها باحثة عن المحسوسات، وموضوعه هو (الجسم الطبيعي من حيث يلحقه التغيير الذي هو إما الحركة وإما السكون...)(٢) وهو هذا الجزء الذي بين يديك...

و أما القسم الأخير فهو خاص بالإلهيات (وهو العلم بمعرفة مبدأ الأشياء ومنتهاها...)(٣). وقد تضمن كل قسم من أقسام الكتاب الثلاثة مقالات(٤) يتفاوت تعدادها من قسم إلى آخر، وقد تفرعت تلك المقالات إلى مباحث فصلت فيها مفردات تلك العلوم...

لقد عالج المؤلف في المقالة الأولى من قسم الطبيعيات من الكتاب لواحق الأجسام الطبيعية وهي الجزء الذي لا يتجزأ والحركة، والمكان، والزمان، والآن، والخلاء.

وعالج في المقالة الثانية الامور العارضة للطبيعيات من جهة مالها كم، وهي التتالي والمماس والالتصاق، والاتصال، والنهاية، واللانهاية، وتناهي الأبعاد، وتناهي القوى الجسمانية، والجهات.

ودرس في المقالة الثالثة عوارض الأمور ومناسباتها، وهي تقاسيم الحركة، والمناسبات الواقعة بين الحركات والأزمنة، والمسافات والمناسبات بين العلل المتحركة والمُحَرِكَة، والميل، والحيز الطبيعي للأجسام، واتصالات الحركات ...

---

(١) الأسرار الخفية...، ورقة ١.

(٢) أيضاً، ورقة ٦٨.

(٣) أيضاً، ورقة ٢.

(٤) سماها ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) انماط وفي قسم المنطق سماها (انهاج) وسماها ابن المطهر الحلي، مقالات، ص ٩٢.

وأسهب في شرح مفهوم السماء والعالم في المقالة الرابعة من الكتاب، حيث فصل في هذه المقالة القول في قوى الأجسام البسيطة وتقدم بعضها على البعض، وفصل الكلام في الأمور الفلكية الأُخرى وبرهن على أن العالم واحد.

أما في المقالة الخامسة فقد فصل موضوع بسائط العنصريات ومركباتها وفي حركتي الكون والفساد والاستحالة وفي عدد الاسطقسات وما قيل فيها، وفي المزاج، وفي الافعال والانفعالات المنسوبة إلى هذه العناصر، وكذلك الكلام في الكائنات التي لا نفس لها.

أما في المقالة السادسة والأخيرة، فقد سلط الضوء على تحديد النفس ووجودها وماهيتها، وعلى القوى النباتية والحيوانية والإنسانية...

وهكذا فعل الحلي في قسمي كتابه الآخرين وفي كل من هذه الأقسام لم يتخط المؤلف في نهجه وترتيبه، منهج وترتيب الفلاسفة والحكماء، سواء أكان ذلك في تسلسل بحثه للمواضيع الفلسفية أم في الأسلوب الذي عالج فيه تلك المواضيع مع احتفاظه بخصوصية عصره...

التحقق من عنوان الكتاب ونسبته :

جاء ذكر هذا الكتاب وبهذا العنوان ضمن مؤلفات الحلي عند ترجمته لنفسه في كتابه الخلاصة[1] كما أنه رجع إليه في بعض من مصنفاته وأحال عليه في سرد الموضوعات المختصرة في بحوثه، منها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء في كتابه (الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد) عند بحثه في تقسيم اللفظ الفردي إلى الكلي والجزئي بحسب معناه بالنظر إلى الخارج قوله:- (وهاهنا مباحث لا نطول بذكرها الكلام ذكرناها في كتاب الأسرار..)[2].

وقوله أيضاً (هاهنا بحث لا يمكن إيراده هنا كما ذكرناه في كتاب الأسرار)...[3].

---

(١) الحلي،الخلاصة، ص٤٧.

(٢) الحلي، الجوهر النضيد...، طهران (١٣١١)ص ٨.

(٣) الحلي، المصدر السابق، ص٢٨.

وقوله في مكان آخر (... واعتذارات الفلاسفة فيه ضعيف ذكرناها وبينا ضعفها في كتاب الأسرار والمناهج..)[1].

ولا ريب أن ذكر المؤلف لكتابه هذا وإحالته للقارئ عليه، أعلى أشكال التحقيق من عنوان الكتاب ونسبته، وهي أهم وثيقة يستند إليها المحقق في تحديد عنوان الكتاب ومؤلفه.

ومع هذا فقد ذكره من القدماء بهذا العنوان ونسبه للحلي، ابن حجر العسقلاني في كتابه الدرر الكامنة بقوله: (...اشتغل في العلوم العقلية فمهر بها وصنف في الأصول والحكمة... وله كتاب (الأسرار الخفية في العلوم العقلية).[2]

ونسب هذا الكتاب إلى الحلي كذلك جميع من ترجم له وأدرج مصنفاته ضمن ترجمته وقد سبق الرجوع إليهم في مقدمة هذا الكتاب، ولم يختلف أحد منهم في ذكر ذلك العنوان كاملاً.

وبهذا الاسم كذلك ذكرته كتب الببلغرافيا والفهارس منها البغدادي في (إيضاح المكنون في كشف الظنون) وعقب عليه بقوله – إنه (من الأبحاث المفيدة)[3].

والطهراني في (الذريعة) قال: (رأيت نسخة بخطه الشريف في الخزانة الغروية...)[4].

وكوركيس عواد في (خزائن الكتب القديمة في العراق)[5].

وفهرس مكتبة أحمد الثالث في طوبقبو سراي في اسطنبول تحت رقم ٣٢٥٤.

وفهرس المكتبة الغروية في النجف تحت رقم ٣٨٠ و ١١٥٨.

تاريخ تأليف الكتاب :

لم يذكر الحلي فيما بين أيدينا من مصنفات تاريخ تأليفه لكتابه (الأسرار الخفية)، أو ما يدل على سنة تقديمه إلى هارون بن محمد الجويني، و لكن بسرد الحوادث التاريخية ومقارنتها يمكننا التوصل إلى ما يرشدنا إلى ذلك...

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٣.

(٢) ابن حجر،الدرر الكامنة، ج ٢ (حيدر آباد ١٣٤٩) ص ٧١.

(٣) البغدادي، ج ١، طهران ١٩٦٧ ص ٧٥.

(٤) الطهراني، الذريعة، ج ٢ (النجف ١٣٥٥) ص ٤٥.

(٥) كوركيس عواد ،خزائن الكتب..، بغداد ١٩٤٨، ص ١٣٥

جلس الجويني على السدة في المدرسة النظامية سنة ٦٧١ هـ / ١٢٧٢ م. والقى دروساً ،وحضر علاء الدين صاحب الديوان عمه، وكافة أرباب الدولة، والمدرسون والعلماء والفقهاء تحت سدته، وانشد الشعراء بعد فراغه..."[١]م فوض إليه أمر ولاية بغداد وجعل صاحب ديوانها بعد وفاة عمه علاء الدين عطاء الملك الجويني في رجب سنة ٦٨٢ هـ / ١٢٨٣ م وقتل عام ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥ م [٢].

ففي أي سنة إذن كان الانتهاء من تأليف هذا الكتاب وتقديمه للجويني؟.

بالتحقيق بعد سنة ٦٧١ هـ / ١٢٧٢ م وقبل سنة ٦٨٤ هـ / ١٢٨٣م والذي نرجح أن يكون تأريخ تقديم الكتاب سنة تسلم هارون مقاليد ولاية بغداد سنة ٦٨٢هـ/١٢٨٣م على عادة كبار مصنفي ذلك العصر لاسيما وان الناس قد استبشرت بعودة آل الجويني إلى ولاية بغداد. ومن ذلك يتضح أن عمر الحلي في التاريخ المرجح خمس وثلاثون سنة، أما إذا كان تقديم هذا الكتاب بمناسبة ارتقاء الجويني سدة المدرسة النظامية ببغداد سنة ٦٧١هـ/١٢٧٢م فإن عمر المؤلف عندها ثلاث وعشرون سنة. وكلا التاريخين يدلان على نبوغ مبكر وذكاء خارق لما تتميز به بحوث هذا الكتاب من عمق في سرد الأسرار الفلسفية وشرح مسهب لآرائها ونظرياتها بشكل يدعو إلى الإعجاب.

مخطوطات الكتاب :

لا يستطيع الباحث مهما يكن عنده من قدرة وسعة اطلاع في فنه، أن يضع يده على جميع مخطوطات الكتاب الذي يروم تحقيقه مهما فتش ونقب في فهارس المكتبات العامة والخاصة، فإنه سيجد يوماً ما، إحداها قابعة في زاوية من زوايا مكتبات العالم، ولكننا في هذا المضمار بذلنا ما في الجهد وأفرغنا ما في الوسع فلم نعثر إلا على أربع مخطوطات لهذا الكتاب.

---

(١) الحوادث الجامعة، ص٤١٠.

(٢) هناك مناسبة ثالثة تذكرها المصادر تبارى بها الشعراء والكتاب كان ذلك يوم دخل شرف الدين هارون برابعة بنت الأمير أحمد بن الخليفة المستعصم سنة ٦٧٠ هـ فاولدها الأمين والمأمون وزبيدة تيمناً بجد زوجته الخليفة هارون الرشيد وزوجته ولديه.

النسخة الأولى:- وهي عماد تحقيقنا، النسخة الأم بخط مؤلفها كانت من كتب المكتبة الغروية في النجف، مسجلة تحت رقم ٣٨٠..

ولدى تفحص تلك النسخة ودراستها من جوانب مختلفة ظهر لنا أنها النسخة الأم التي رسمها المؤلف وكتبها بنفسه على آخر صورة ارتضاها. وذلك بعد النظر إلى الأمور الاتية:-

- مقارنة خط المؤلف مع ما وصل إلينا من خطوط له سواء منها التي ضمنها إجازاته أو تقريراته أم غيرها...

ولم نكتف بما لدينا من خبرة متواضعة في مطابقة الخطوط وأصنافها فلجأنا إلى الخبراء في هذه الصناعة، فتفحصها، الأستاذ الدكتور حسين محفوظ بأنامله السحرية التي لها القوة في تمييز المداد والورق وبيان مادة صنعهما ليخلص بعد ذاك إلى معرفة عمرها وناسخها، فأكد لنا أن هذه المخطوطة بخط مؤلفها الحلي...

ثم طرقنا باب خبير درس هذا العلم بمعاهده في أوربا، فاستعان بآلاته ليؤكد لنا تطابق خطوط الحلي مع المخطوطة التي بين أيدينا. هذا ناهيك عن التقريرات والشهادات السابقة التي دونها أصحاب الخبرة السابقين بهذا الشأن.

- المداد الذي كتبت به مداد بني يميل إلى السمرة يتميز بنفس ميزات مداد ذلك القرن ويشابه تماماً المداد الذي كتبت فيه مخطوطات ذلك العصر.
- وهذا القول ذاته ينطبق على نوع الورق ومادة صنعه مع أن ورق هذه النسخة من الورق المعتنى به كونه هدية لأمير....
- كتبت النسخة بخط التعليق غير منقوطة وغير معجمة مع أن التنقيط والإعجام معروفان قبل ذلك التاريخ بقرون، ولكن الملاحظ أن بعض كبار المصنفين في ذلك العصر كالمحقق الحلي خال صاحب هذه الترجمة وابن الفوطي مؤرخ العراق كما يصفه الشيخ الشبيبي، نادراً ما كانوا يستعملون التنقيط والإعجام في مصنفاتهم، ولربما كان مرد ذلك السرعة في إنجاز ما لديهم من مهام أو التشبه بما كان عليه السلف الصالح أو نحو ذلك

- نسق الخط وسليقة كاتبه نسق واحد وسليقة متشابهة غير متنافرة، ونادراً ما نجد التعب واضحاً في كتابة بعض الصفحات، ولكن اختلاف حجم الكلمة والسطر كان بارزاً في أكثر من عشر صفحات بفعل تغيير القلم الذي كتبت به الصفحات الأُخرى أو تبديل مقاسه لأي سبب.
- الكتاب مقسم إلى مقالات ست وهذه المقالات مقسمة إلى مباحث والمباحث إلى فقرات متعددة ونكت فلسفية بارعة بدأها المصنف بكلمة (سر) وجميع هذه الأقسام ما خلا عنوان المقالات يدمجه مع البحث السابق ولا يبدأ بالموضوع الجديد أو بالفقرة الجديدة من رأس سطر جديد، ولا ينهي السطر السابق بانتهاء البحث بالفقرة السابقة والسطر السابق، ولكنه يدمجها في سطر واحد ويستمر إلى نهاية الورقة وهكذا.وهذا الأسلوب متعارف عليه لديهم.

النسخة الأم:

وصفها:

عدة صفحات النسخة الأم ٤٦٠ صفحة بالتفصيل الآتي:

المقدمة صفحتان رقم ١ ورقم ٢.

القسم الأول - المنطق - ١٦٥ صفحة من صفحة ٣ إلى صفحة ١٦٧.

القسم الثاني - الطبيعيات - ١٥١ صفحة من صفحة ١٦٨ إلى ٣١٧.

القسم الثالث - الإلهيات - ١٤١ صفحة من صفحة ٣١٨ إلى ٤٥٩.

خاتمة بقلم الشيخ محمد السماوي بصفحة واحدة وهي الصفحة رقم ٤٦٠

طول المخطوطة ٢٢ سم.

ومقياس عرضها ١٢،٥ سم... تضم الصفحة الواحدة بين ١٩- ٢١ سطراً.

يضم السطر الواحد بين ١١ إلى ١٤ كلمة، وأسطر قليلة كان السطر الواحد منها يضم ١٥كلمة.

معدل كلمات الصفحة الواحدة ٢٦٠ كلمة تقريباً.

صورة على فلم برقم ٢/٣.

كتبت جميع المخطوطة بخط مؤلفها ما خلا خمس صفحات أكملها الشيخ محمد السماوي كما جاء بخطه في آخر صفحة فيها بقوله – (أكمل هذه النسخة المسماة بالأسرار الخفية من تصانيف علامة البشر الحسن بن المطهر التي هي بخطه الشريف الأنور محمد بن الشيخ طاهر السماوي في بلدة النجف سنة ألف وثلاثمائة وخمسين هجرية في خامس رجب. والذي أكملته هو الصحيفة السابعة والثلاثون والثامنة والثلاثون والسابعة والخمسون والثامنة والخمسون والتاسعة والخمسون بعد الأربعمائة من الصحائف وفرغت حامداً الله...) والصفحات المذكورة تخص القسم الثالث من الكتاب ولا تعود لقسم الطبيعيات الذي بين يديك.

النسخة الثانية:

وهي النسخة المحفوظة في مكتبة احمد الثالث في طبقوبو سراي باسطنبول ومسجلة تحت رقم ٣٢٥٤، كتبت بالمدرسة الكاملية بالقاهرة التي أنشأها الملك الكامل ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن شادي بن مروان ويقول السيوطي: (وليس بمصر دار حديث غيرها وغير دار الحديث التي بالشيخونية) وقال المقريزي (وثاني دار عملت للحديث و أكملت عمارتها في سنة إحدى وعشرين وستمائة وجعل شيخنا أبو الخطاب عمر بن وحيد وتعاقب عليها الشيوخ بعد ذاك) ونسختنا هذه كتبت سنة ٧٣٤ هـ /١٣٣٣م أي بعد وفاة المؤلف بثماني سنين، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على انتشار مصنفات هذا المؤلف بصورة عامة ومصنفه هذا بصورة خاصة، وأنه كان مدار الدرس ليس في محيط المصنف وبيئته وحدهما فحسب بل عمت أقطاراً أُخرى في العالم الإسلامي كتبت هذه النسخة بخط مغربي جميل متناسق، ذلك الخط الذي يتميز برسم خاص وصورة خاصة وكذلك التنقيط والإعجام حيث كانت نقطة الفاء في هذه المخطوطة من أسفلها، والقاف بنقطة واحدة من أعلاها وغير تلك من خصائص الخط المغربي. والنسخة المذكورة جيدة جداً، يبدو أن الذي كتبها نقلها عن النسخة الأم، أو على نسخة قوبلت على تلك النسخة، قام بها أستاذ متضلّع بفنه. وللأسف فان نسخة اسطنبول هذه قد سقط منها بعض الأوراق.

وصفها:

عدة أوراق هذه النسخة ٢٧٥ ورقة.

تضم الصفحة الواحدة ثلاثة وعشرين سطراً ولم تنفرد صفحة واحدة بأقل أو أكثر من ذلك العدد إلا ما كان من الورقة الأخيرة فإن عدد سطورها ستة عشر سطراً يضم السطر الواحد بين ٨- ١١ كلمة. معدل كلمات الصفحة الواحد يبلغ ٢١٥ كلمة تقريباً.

النسخة الثالثة:

تمتاز عن سابقتها بكونها منقوطة، كتبت بخط النسخ الذي يُقرأ دون عناء،ولكنها كثيرة الأخطاء كتبها نساخ محترف أواخر القرن التاسع عشر لا يهمه المضمون إذا كان الشكل جيداً، وليس هناك ما يدل على أنها قوبلت ثانية من قبل أصحاب الخبرة.

لم يدون عليها تأريخ النسخ ولكن جميع القرائن سواء منها نسق الخط أم المداد أم الورق ونحو ذلك من الأدلة تشير إلى أنها كتبت في القرن التاسع عشر كما أسلفنا. ختم على آخر كلمات الورقة الأخيرة من قسم الطبيعيات وعلى آخر اسطر الورقة الأخيرة من قسم الإلهيات ختم باسم علي بن محمد علي الحسني، وعليها تملك كان باسم (خادم الشريعة محمد عفا الله عنه) قال فيه كانت ملكاً لغيره ثم تملكها سنة ١٣٢١هـ/ ١٩١٢م وستكون ملكاً لآخرين...

وقد انسلخت فاتحة الكتاب و أوراق كثيرة من قسم المنطق.

عدد صفحات قسم الإلهيات ١٩٣ صفحة.

وعدد صفحات قسم الطبيعيات ٢٠٢ صفحة.

مقياس طول المخطوطة ١١سم.

ومقياس عرضها ٥سم.

عدد أسطر الصفحة الواحدة ١٧ سطراً، ولم تشذ صفحة واحدة عن هذا العدد يضم السطر الواحد بين ٨- ١١ كلمة.

النسخة الرابعة: ذكرها الشيخ علي الخاقاني في كراس له مخطوط بقوله:

يوجد بمكتبة الشيخ محمد كاظم آل الشيخ راضي المجلد الأول والثاني تأريخ الانتهاء من نسخ الأول يوم الاثنين يوم ٢٩ / ذي القعدة /١٠٩٠ هـ والثاني في العشر الأوسط من رمضان /١٠٩٠ هـ كتبت على نسخة بخط المؤلف، عدد صحائف الجزء الأول ١٤٤ والثاني ١٢٠، وعدد سطور صحيفتها ٢٣ سطراً.

طولها ١٩,٥ سم وعرضها ١٠,٥ سم والجزءان في مجلد واحد ولم نوفق حتى الآن للوصول إلى هذه النسخة.

منهجنا في التحقيق:

المتن جميعه من النسخة الأم. إلا حيث أشرنا.

- قلنا إن نسخة اسطنبول جيدة جداً كتبها أستاذ مطلع لذا فهي وحدها التي أثبتناها مع النسخة الأم لمعرفة التفاوت بين النسختين أما النسخة الثالثة المنقوطة فقد رجعنا إليها أيضاً وكانت نصب أعيننا.
- النسخة المنقوطة كثيرة الأخطاء لذا لم نقابلها مع النسخة الأم ولكننا رجعنا إليها في بعض الموارد للمقارنة.
- رمزنا للنسخة الأم بالحرف (ص).
- رمزنا لنسخة اسطنبول بالحرف (س).
- رمزنا للنسخة المنقوطة بالحرف (م).
- إذا اختلف النص فكان في النسخة الأم شيء وفي نسخة اسطنبول شيء غيره نشير إلى هذا الاختلاف في الهامش اسفل الصفحة بقولنا (في س كذا)
- إذا كان الاختلاف في معنى الجملة نحو (إذا انقسم الجوهر إلى أقسام...) كما هو في نسخة الأم و(انشطار الجزء إلى جواهر...) في نسخة اسطنبول فإنا نشير إلى ذلك بقولنا (الجملة في س كالآتي... ثم نذكر الجملة).

في حالة الحاجة إلى تكملة كلمة أو أكثر بسبب كونها غير واضحة في الأصل (النسخة الأم) أو عفت عليها الآفات أياً كان مصدرها نقتبسها

من نسخة اسطنبول بعد الرجوع إلى النسخة المنقوطة ونضعها بين عضادتين، [ ] ونشير لها في الهامش أسفل الصفحة..

- إذا سقطت جملة فأكثر من نسخة اسطنبول نضع إشارة في المتن إزاء الجملة التي سقطت ونضعها بين علامتين " " ونشير إلى ذلك في الهامش أسفل الصفحة.
- إذا كان الساقط من نسخة اسطنبول حرفاً أو كلمة واحدة نشير إليها دون وضعها بين العلامتين المنوه عنها بالفقرة السابقة.
- إذا كانت هناك كلمة أو أكثر ضمتها نسخة اسطنبول زائدة على المتن نشير إليها في الهامش.
- احد المُحَقِقَين " الدكتور حسام الآلوسي " كتب هوامش التحقيق والشروح،وقرأ المتن،وصحح ما وجده مطلوباً...

وكتب الآخر " الدكتور صالح مهدي هاشم " مقدمة الدراسة واسهم بالتحقيق وقراءة المتن ...

قصتنا مع الأسرار الخفية :

- تبدأ قصتنا مع كتاب ابن المطهر الحلي " الأسرار الخفية في العلوم العقلية" إلى ما قبل عام ١٩٧٠م، عندما اطلعنا على مخطوطته الأم بخط مؤلفها الحلي، في معرض تفتيشنا عما تبقى من خطوط لهذا العالم الكبير، في محاولة لدراسة بعض جوانب حياته، والتعامل مع مقولة كانت تذكر" ان خط الحلي كان مرتبكاً، بصورة لا يوجد من يقرأ ما كتب، الا الحلي نفسه وولده محمد، ولذا قام بنسخها، و إخراجها من تلك الظلمة، فكان بمثابة مؤلف آخر لها".
- وقد تأكد لنا بطرق شتى وبمقارنات عدة ان هذه المخطوطة بخط مؤلفها لا بخط ولده، وان عدد صفحاتها هي نفسها ٤٦٠ صفحة، كما وصفنا سابقاً.

- وبعد تحقيق(قسم الطبيعيات)، منها والاطمئنان على متانة النص ودقته، أعددناه للطبع وتفضل المكتبي الكبير المرحوم قاسم محمد الرجب بطبع الكتاب، ووظف له كادراً متخصصاً للإشراف على طبعه في مطابع بيروت وتولى هذه المهمة خبير متخصص، هو الأستاذ رفيق نعمة، احد الناشرين المعروفين في بيروت، الذي أمدنا بمسودات الكتاب أولاً بأول للاطلاع عليها وتصحيحها وبيان الرأي.
- حتى كان خريف عام ١٩٧٤م، يوم جاءنا بنسخة من الكتاب منجزة، وطلب الرأي بخصوص غلاف الكتاب.
- ثم بعد حين شاهدنا في مكتبة المثنى ثلاث ملازم فقط من مقدمة الكتاب، مع نموذج من الغلاف، و أعطانا كمية من تلك الملازم مغلفة بالغلاف المقترح، كما هو مصور في الصفحة التالية.
- ولم نعرف شيئاً عن الكتاب بعد هذا.
- وكانت لبنان يومها تعيش أتون الحرب الأهلية اللبنانية،وانتقل الشيخ الفاضل قاسم الرجب إلى الرفيق الأعلى، ولم نعرف أخبار الكتاب بعدها...
- وهذا العام/٢٠٠٤/ صار في النية إعادة طبعه، بعد ملاحظات هنا وهناك، وبعد الفراغ من ذلك والاطمئنان إلى المتن وإشكاليات الكتاب، قررنا الطبع بالتعاون مع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت.

الصديق العزيز الدكتور حسن مجيد العبيدي- وكان قد تابع معنا هذا الأمر منذ بدايته جزاه الله- فاجأنا بنسخة من الكتاب وقد طبعت حديثاً في مدينة قم.

قام بتحقيقها أساتذة متخصصون في فنهم، ولكن التحقيق جرى على نسخة مصورة عن النسخة المحفوظة في مكتبة احمد الثالث في طبقوبوسراى ومسجلة تحت رقم ٢٢٥٤، كانت قد كتبت بالمدرسة الكاملة عام ٧٣٤/ ١٣٣٣م أي بعد وفاة المؤلف بسنوات ثمان، كتبت بخط مغربي جميل متناسق، ولكنها على كل

حال لم تكن النسخة الأم، كانت هي النسخة التي اعتمدنا عليها في المقارنة وبيان الفروق بينها وبين النسخة الام.وكنا قد تملكنا نسخة منها منذ زمن.

- ما وجدنا من فروق بين النسخة الام ونسخة اسطنبول هي نفسها الفروق بين كتابنا والكتاب المطبوع الا ما أشرنا اليه، وقد اضطرنا هذا الأمر إلى إعادة التحقيق في ضوء المطبوع الأخير وبيان الفروق وفضلنا بعد هذا الاستمرار بعملية طبع الكتاب ثانية، لزيادة الدقة والمقارنة والوصول إلى المتن الصحيح.

كلمة أخيرة:

- ابن المطهر الحلي في كتابه هذا إن هو إلا رائد وعنوان كبير من عناوين مدرسة الحلة الفلسفية عبرت بجدارة عن آراء مدرسة تلت وورثت مدرستي بغداد والأندلس وهي الحلقة المنسية في سلسلة حلقات التراث الفلسفي في الشرق العربي خاصة والإسلامي عامة، في فترة مظلمة من تأريخها... ولا نقول أننا وفينا الموضوع حقه لما فيه من أمور شائكة ومسائل طغى عليها ظلام تلك الفترة من تأريخ العراق...
- ولكنها على كل حال إشارات على الطريق...

إن استقصاء آراء هذه المدرسة وفرزها عما لحق بها وقيام الباحثين والكتاب بتحديد أبعادها وتحقيق ما يمكن من مخطوطات كتابها سيمكنهم ولا ريب من الاسترسال في الكتابة عن الفلسفة وتدوين تأريخها بصورة متكاملة ومتسلسلة من العلاف والنظام مفكرين إسلاميين إلى الكندي فيلسوفاً وانتهاءً بجمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال... هذا عدا كون هذه المهمة ضرورة علمية وإنجازاً فلسفياً ومستمسكاً مادياً يدحض الكثير من الأوهام التي صارت كالحقائق عند البعض من المعاصرين.

فاتحة الكتاب[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الأزلية والبقاء، والعزة والارتقاء، والقدرة والعلاء. المتطول بالإحسان، المتفضل بالامتنان، العالم بالسر والإعلان، واجب الوجود، وواهب وجود كل موجود، منه ابتداء الوجود، واليه الوجود يعود[2] الذي خلق الإنسان، وجعله أشرف من كل ذي تركيب، وأبدع في خلقه بالصنع اللطيف العجيب، وميزه بالعقل والعرفان، وخصه بالنطق والبيان.

والصلاة على سيد الرسل محمد المصطفى وعلى آله الطاهرين، صلاة باقية إلى يوم الدين.

أما بعد فإن كمال الإنسان هو الاتصاف بالعلوم العقلية الكلية، والعقائد الصحيحة اليقينية، فإنه باعتبار هذه الصفة يمتاز عن غيره من الحيوانات، ويعلو عن المشابهة للجمادات والعجماوات.

ولاشك أن أكملها وأولاها العلم بمعرفة مبدأ الأشياء ومنتهاها [3]- وهو واجب الوجود تعالى[4] في ذاته-[5]، وما يتبع ذلك من معرفة صفاته وكيفية تأثيراته.

---

(١) العنوان من وضع الناشر.

(٢) في س (واليه يعود....)

(٣) س. هو العلم بمبدأ الأسباب ومنتهاها.

(٤) كلمة تعالى ساقطة من (س).

(٥) أي معرفة ذاته، وفصل بينهما بكلمة تعالى حتى لا يلتبس المراد بالاسم الذي يوصف به الله سبحانه. كما وعند الفيضيين المسلمين من انه واجب الوجود بذاته أو لذاته، تمييزاً له عن واجب الوجود لغيره، أ. الآلوسي، د. حسام "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين"، القسم الأول، الفصل الأول والثاني، خصوصاً هامش ٣٥ من الفصل الأول ص ٢٨.

أما أولاً: فلشرف المعلوم الذي لا يضاهى.

وأما ثانياً: فللوقوف على ترتيب الموجودات، ومعرفة حقائقها، وأعراضها التي لا تتناهى.

وأما ثالثاً: فلخلوصه عن الاعتقادات التقليدية، بل إنما حصلت استنتاجاً من البراهين القطعية.

فكان من الواجب صرف العناية إلى تحصيل هذا المطلب، وتنقيح البحث في هذا المأرب.

ونحن نرجو من عناية الله تعالى وحسن توفيقه أن يكون هذا الكتاب - الذي قد أجمعنا على إملائه- محتوياً على جميع [1] الأقسام،متضمناً [2] لتحصيل هذا المرام فإنا لم نتبع فيه مذاهب أحد من القدماء[3] ولم نعول فيه على قول من غير من [الحكماء][4]، بل سلكنا فيه طريق البرهان الذي يعرج إليه،فمهما دلَّ على شيئ عولنا عليه، ولم نرم به من تقدم من المخالفين بالتخليط، ولم نرتكب معهم طريقة التخبيط، بل استعملنا فيه نهج الإنصاف، وتجنبنا البغي والاعتساف.

فكان هذا الكتاب أجود من غيره من كتب السابقين، لاشتماله على ما لم يذكروه من التفريعات،[5] ومن تصانيف المتأخرين، لاستعمالهم كثيراً في تصانيفهم

---

(١) الحق انه لا يتضمن قسم الرياضيات كما نجد في كتاب الشفاء لابن سينا ولكن الاقتصار على أقسام المنطق والطبيعيات ومابعد الطبيعة هو الأمر الغالب منذ ارسطو وعند فلاسفتنا كما نجد في "مقاصد الفلاسفة" للغزالي "والإشارات والتنبيهات" لابن سينا، و"المعتبر في الحكمة "لأبي البركات البغدادي وسواها.

(٢) س، ومتضمناً

(٣) لا يقصد المصنف بهذا أنه ابتكر أدلته، فواضح كما سنرى أنه يستند في أدلة الآراء المتقابلة على من تقدمه، إنما مقصده أنه لا يتعصب لم -ذهب سبق، بل اتبع أقوى الأدلة والآراء في كل مسألة.

(٤) الأصل (.... كماء) وفي س (الحكماء) وهو الذي اخذنا به.

(٥) في س (التعريفات)

طرائق التشنيعات والقياسات والمغالطات، والجدليات[1]. وقد وسمناه بكتاب (الأسرار الخفية في العلوم العقلية).

وبدأنا فيه أولاً بالعلوم المنطقية. لكونه آلة في تحصيل المجهولات. ثم بالعلوم الطبيعية، لكونها باحثة عن المحسوسات. وختمناه بالعلم الإلهي الذي هو الغاية القصوى وعليه مدار هذا الكتاب.[2] خدمةً لمولانا الصاحب المعظم، والصدر الأعظم، مخدوم الوزراء، ملك العلماء، لسان الحكماء، المخصوص من الله تعالى بأفضل الكمالات النفسانية، المؤيد بأتم السعادات الروحانية، المقتني لأشرف الفضائل، المسُدي لأعم الفواضل، المعتني بالمطالب العلمية، المقتدر على تحصيل المسائل الأدبية، محيي أموات الخواطر، وباعث رفات العلوم الدواثر، شرف الملة والحق والدين، عز الإسلام والمسلمين، هارون بن الملك العادل الرحيم، مخدوم السلاطين، ملك الوزراء في العالمين، سلطان الأجواد، اعظم الأمجاد، شمس الملة والحق والدين، أعز الله سلطانهما، وأعلى شأنهما،[3] ولا زالت رقاب الأمم خاضعة لأوامرهما، وأعناق الخلائق

---

(١) للوهلة الأولى نحسب أنه لا يفضل الكتب التي سبقته مثل كتب ابن سينا أو الفارابي أو أبي البركات البغدادي، والكتاب الأول والأخير في منتهى التفصيل، حبذا لو قام أحد بدراسة مقارنة لبعض هذه الكتب مع هذا الكتاب.

(٢) لتقسيم العلوم عند المعنيين بالفلسفة اهمية خاصة. فقد تناولها بالبحث فيلسوفنا الأول الكندي برسالته (في كمية كتب أرسطاطاليس وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة).
وصنف في إحصائها وتبويبها الفارابي وإخوان الصفا.
ثم تبلورت أكثر فاكثر وقعدت قواعدها على يد ابن سينا ومن جاء بعده... كما كان قد تناولها من قبل افلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان. (كتاب، تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الإسلام إلى ابن سينا). تأليف الدكتور حسام الآلوسي، بغداد ١٩٦٩. ومن المعروف أن للفلسفة أقساماً بجانب هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها الحلي، وتقسم اغلب الكتب الفلسفية إلى أربعة أقسام رئيسة، هي ١ الرياضيات،٢ علم المنطق،٣-الطبيعيات، ٤ الإلهيات...أو ما يسمى بعلم ما وراء الطبيعة.
ولعل من أسباب اختصار المصنف على ذكر هذه العلوم دون الرياضيات الصلة بين هذه العلوم الثلاثة وبين العلوم الدينية التي تخصص بها أكثر فلاسفتنا ومنهم ابن المطهر الحلّي نفسه.

(٣) جملة (وأعلى شأنهما) محذوفة من س.

ممتدة نحو مراسمهما، وأيام المطيعين زاهرة ببقاء دولتهما،وقلوب العاصين خائفة من هيبتهما، ما وضح للصبح عمود ونشر على البسيطة جود.

القسم الثاني :

العلوم الطبيعية

بسم الله الرحمن الرحيم

قد أجمع رأينا على الانتقال من العلوم المنطقية، طالبين العلوم الطبيعية، إذ هي أقرب الأشياء بالنسبة إلينا، فإنا إنما ندرك الأشياء بحواسنا أولاً، ثم ننتقل منها إلى المعقولات، إذ كانت فطرتنا لا تفي بادراك المعقولات إلا بتوسط المحسوسات. والأشياء المدركة بالحس [1] إنما هي الأجسام ولواحقها، فالعلم بها ينبغي أن يتقدم العلم على المتكفل بالبحث عن الأمور المجردة عن المادة وعلائقها.[2]

موضوعه هو الجسم الطبيعي من حيث يلحقه التغير، الذي هو إما الحركة وإما السكون.[3]

وفيه مقالات...

---

(١) في س، (المدرك بالحواس...)

(٢) ينظر أفلاطون إلى العلوم من حيث كونها حسية أو معقولة، فمتى كان موضوع العلم مجرداً كان العلم يقينياً ومتى كان مادياً حسياً كان العلم أو المعرفة ظنياً وإذا كان بين التجرد والمادية كان العلم استدلالياً. وعلى هذا فالعلوم أو المعرفة عنده ثلاثة.

سفلى: وهي الطبيعة وموضوعها الموجودات الحسية، ووسطى: وهي الرياضة، وموضوعها الموجودات التي هي من حيث وجودها الجزئي العياني جسمية مادية ولكنها تطلب لا من هذا الوجه بل من حيث هي معقولات أو معان مجردة، كعلم العدد الذي يهتم بالأعداد نفسها بصرف النظر عن المعدودات، والقسم الثالث: العلوم العليا وهي معرفة المبدأ الأول والمثل....

الآلوسي،د.حسام، تقسيم العلوم، ص ١-٤.

(٣) في س، (أو السكون)

المقالة الأولى:

في لواحق الأجسام الطبيعية

وفيه مباحث:

في الجزء الذي لا يتجزأ[1]

---

(١) عند أرسطو ومعظم فلاسفتنا يبتدؤ بمعنى الجسم الطبيعي، ثم الكلام عن لواحقه كالحركة والزمان....الخ، وكان أولى أن يكون عنوان المقالة في الجسم الطبيعي ثم يكون الكلام عن اللواحق مقالة ثانية، ثم أن تسمية المبحث «في الجزء الذي لا يتجزأ » غير شامل.

فمثلاً في" كتاب الطبيعة"، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق بدوي،د.عبد الرحمن، (جزءان القاهرة ١٩٦٤- ٦٥) يبدأ أرسطو بعرض مبادئ الجسم الطبيعي وهي الهيولى والصورة والعدم أو القوة، في ص ٥٠ –٧٧، ومن ص ١٨٩ أ – ١٩٢ب.

وقد سلك الكندي ولو باختصار شديد منهج أرسطو تقريباً، فقد تكلم في الهيولى والصورة ثم المكان فالحركة فالزمان والثلاثة لواحق للجسم عند أرسطو. وان كان تقسيم الكندي ينبني على تقسيم ما يوجد في كل الجواهر وهو هذه الخمسة، وما لا يوجد في كلها وهو الإلهيات، انظر،" رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق ونشر عبد الهادي أبو ريدة، ج ٢، القاهرة ١٩٥٣، "كتاب الجواهر الخمسة"، ص ١٠- ١٤ منها.

ويتكلم الفارابي عن المبادئ للأجسام فيجعلها ستة مبادئ هي، السبب الأول، فالثواني، فالعقل الفعال، فالنفس، فالصورة، فالهيولى، و يجعل الأجسام ستة هي، السماوي، الحيوان الناطق، الحيوان غير الناطق، النبات، الجسم العنصري، والأسطقسات، "انظر السياسات المدنية"، حيدر آباد ١٣٤٦/هـ.

والأمر عند ابن سينا واضح في كتبه، ولنأخذ "النجاة"، القاهرة ١٩٣٨، المقالة الأولى من طبيعيات النجاة، تتكلم عن مبادئ الجسم الطبيعي، مثل أرسطو، اعني الهيولى والصورة والعدم، ص ٩٨ –١٠٢ ثم يعقبه بفصل يرد فيه على أقاويل مخالفيه،خصوصاً الذريين، كما فعل أرسطو بها من قبل، كذلك ص١٠٢ – ١٠٤. ثم في المقالة الثانية يتكلم عن الحركة وما يتصل بها كما سنرى، والزمان والمكان والنهاية واللانهاية، ورفض التجزؤ في القوة غير المتناهية وفي الجهات، ص ٥- ١٠، وهذا هو السياق في كتبه الأُخرى،" الشفاء"، "والاشارات"، مثلا" الإشارات " القسم الثاني، في الطبيعيات،تحقيق سليمان دنيا، حيث يبدأ بنمط في تجوهر الأجسام الطبيعية، ويتكلم أولاً في رد المذاهب المخالفة، كالمذهب الذري، ثم يبين مبادئ الأجسام الطبيعية، ص ١٤٩ فما بعد. =

اختلف الناس في تركيب الأجسام وبساطتها، فقال قوم: إنها مركبة من جواهر لا تتجزأ(١٦٨) فعلاً وفرضاً، وهي متناهية، وربما زعم آخرون: أنها غير متناهية.

= وينقل الغزالي في" المقاصد"، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١، ثلاثة مذاهب في الجسم الطبيعي، ومنها مذهب الصورة والهيولى، ومذهب الجوهر الفرد، المقاصد ص ١٤٧- ١٦٠، ولكنه يوضح القول في الجسم الطبيعي ولواحقه في الفن الثالث (الطبيعيات) ولايذكر من اللواحق سوى الحركة والمكان، الفن الثاني، المقالة الأولى، ص ٣٠٤ فما بعد ولكنه يذكر في الفن الثاني المقالة الرابعة ص ٢٦١ الزمان.

وابن رشد في تفسيره حيث يتكلم في الهيولى والصورة وانهما جوهر، والعدم،والبعد، وقول ديمقريطس: في أن الذرات واحدة بالكيف. وكذلك ابن رشد، "السماع الطبيعي"، حيدر آباد ١٣٦٥هـ، ص ٧-١٠، والمقالة الثانية إلى ص ١٨.

ويغفل المقدسي البلخي عدة مذاهب في الجزء ونفاته، في كتابه" البدء والتأريخ"، نشره هوارت، ج ١، باريس ١٨٩٩،ص ٣٩- ٤٠. ومنهم رأي أرسطو والنجار والنظام وهشام بن الحكم.

على انه من الطريف ملاحظة أن بعض المتكلمين حاول ابطال القول بالهيولى، بحجج على اساس انها لابد أن تكون ذات أبعاد وامتداد، ولا نجدها عند الحلي هنا، انظر مثلاً، خواجة زادة،" تهافت الفلاسفة"، القاهرة، ١٣٠٢ هـ، فهو كتاب متأخر التهافتين ويحتوي على مباحث شائكة، ص ٢٤ – ٢٦.

ويعرض ابن حزم لحجج القائلين بالجزء الفرد ويرفضها،ثم يعرض اكثر من عشرة أدلة (١٢ دليلاً) لإبطال الجزء.

ويذهب ابو البركات البغدادي إلى القول بالهيولى، وينفي القول بالجزء الذي لا يتجزأ، ولكنه في نفس القول يقول بالجزء إلى ما لا نهاية، وفكرة الهيولى هي الامتداد مثل افلاطون وثبت الخلاء، و عموماً انظر" المعتبر في الحكمة"، نشره الندوي، حيدر آباد(١٣٥٨ هـ) ثلاثة أجزاء، الجزء الثاني في الطبيعيات. الفصل الرابع – الثامن، ص ١٠- ٢٦. وكذلك كلامه عن المكان والخلاء الفصول ١٢- ١٦ ص ٤٠ فما بعد وهو ايضاً يتكلم في الجسم الطبيعي ومبادئه ثم في لواحقه ويتكلم في اللواحق في الفصل السابع ص ٢١ فما بعد. ويفصل القول ج ٣ (الإلهيات) الفصل العاشر.

ويتكلم الفخر الرازي: في الهيولى والصورة مفصلاً مع عرض المذاهب في المباحث _ج٢، طهران ١٩٦٦، الفصل الثامن _- الثالث عشر، ص ٤١ –٦٢، وقبل ذلك أبطل مذهب الجزء والقسمة اللامتناهية في عدة فصول كما اشرنا في هوامشنا، عند كلام الحلي عن الجزء وسواه بعد قليل، وعن مذاهب المتكلمين في العالم ومبادئ الأجسام. انظر البير نصري نادر،" المعتزلة "ج ١، الباب الثاني، الفصل الثالث.

وقال آخرون: إنها مركبة من أجسام صغار لا تقبل القسمة الفعلية، وان قبلت القسمة الفرضية والوهمية،أو الواقعة باختلاف الأعراض[1] وهذا ينسب إلى "ديمقراطيس".[2]

وذهب جمهور الحكماء: إلى أنه مركب من الهيولى والصورة. وسيأتي البحث عنهما. وقال بعض المتأخرين: إن الجسم بسيط في نفس الأمر، كما هو بسيط عند الحس، وإن الهيولى عبارة عن الجسم البسيط، واتفق هؤلاء وجمهور الحكماء [3]على أن الجسم وإن كان غير مؤلف[4] من أجزاء مقدارية إلا أنه ينقسم إليها قسمة بغير نهاية.

---

(١) هذا التقسيم غريب من مبتكرات المصنف، و على غير ما هو معروف. وربما نجد له مثلاً في الكتب الكلامية الفلسفية، مثل الرازي في كتابه "المباحث المشرقية"، وهو سابق على الحلي،ومثل" كتاب المواقف وشروحه"، و"العقائد العضدية" وهي لاحقة لكتاب الحلي.

(٢) ديمقراطيس أو ديمقريطس Democrite - من مؤسسي المدرسة الذرية، ومن ممثلي المذهب المادي قبل سقراط، وقد اثر في الفكر الفلسفي الإسلامي، وكان أحد مصادره الرئيسة إلى جانب أفلاطون وأرسطو وأفلوطين... ذكر القفطي عنه: أن له تواليف نقلها المترجمون إلى السريانية وإلى العربية و له رسائل حسنة مهذبة٠ أنظر" أخبار الحكماء"، ليبزج ١٣٢٠ هـ، ص ١٨٢، ويعتمد القفطي على ابن جلجل، "طبقات الأطباء والحكماء"، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة ١٩٥٥، ص٣٣ وحواشيها حيث الإشارة إلى" كتاب الملل والنحل" للشهرستاني وسواه، كذلك ابن صاعد،" طبقات الأمم "، نشره لويس شيخو، بيروت ١٩١٢، ص ٢٨ فما بعد -٣٣.

(٣) وهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومعظم فلاسفتنا عدا الرازي أبو بكر الفيلسوف انظر مثلاً أرسطو، "الطبيعة "، ج ١، المقالة الأولى، فصل ٦-٩، ص ٥٠ – ٧٧، تجد كلاماً مفصلاً عن مذهبه هذا، ومعنى الهيولى والصورة....الخ والكندي – رسائله، ج ٢ "كتاب الجواهر الخمسة"، ص ١٤ فما بعد ص ٢٢، وهو يرى أن الصورة ليست من شيء، والعناصر منها، ولا تنفكان، والعدم أو القوة عنده هو أو هي الصورة بشكل موجود بالقوة في الهيولى البسيطة، وتعريفه للهيولي جميل. وانظر، ابن سينا، "النجاة"، و"الإشارات"، انظر، إشاراتنا إلى الابتداء بمبادئ الجسم الطبيعي فيما سبق. "والشفاء" الإلهيات). مقدمة ابراهيم مدكور، و تحقيق سعيد زايد، القاهرة ١٩٦٠. ج ١. ص ٦٣ فما بعد – ص ٨٨. وهذا واضح في تعريفه للجسم في تسع رسائل في الحكمة، رسالة في الحدود، الرسالة الرابعة، القاهرة ١٢٩٨ هـ ص ٦.

(٤) في س (وإن كان مؤلفاً من أجزاء مقدارية...) وهو اشتباه، والصحيح ما أثبت في المتن.

ولكل قوم حجج [1] فلنأت عليها .

---

(١) في الكتب المتقدمة شيئاً عن الحلي، والتي فصلت هذه الأدلة لمثبتي الجزء الذي لا يتجزأ راجع" مقاصد الفلاسفة" للغزالي تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١، ص ١٤٧-١٥٤، و"المواقف " للإيجي، و"ملخص شرح المواقف" للجرجاني اسطنبول ١٢٨٦ هـ، وطبيعيات "المعتبر" في الحكمة، القسم الثاني، حيدر آباد ١٣٥٨ هـ، الفصل السابع وهنا تتجلى خاصية عمق المباحث الفلسفية عندنا وما زالت بكراً ولم تطأها أقدام الباحثين، لصعوبتها من جهة ولأن بعضها أصبح متخلفاً عن النظريات الجديدة في علم الطبيعة، ومع ذلك فحبذا لو تخصص احد في بحثها بحثاً مقارناً.

وفيما يلي إشارة إلى مواضع الحجج والرد عليها عموماً.

ونجد ذكراً لديمقراطس ومذهبه في كتاب "الطبيعة"، لأرسطو ص ٤٣ (١٨٨أ). مقالة أولى، ولكن أرسطو في المقالة الرابعة.الفصل السادس، ص ٣٣٨ (٢١٣ أ فما بعد) يذكر إثبات ديمقريطس ولوقيبوس للخلاء كبعد فارغ، ويورد أدلة لهم ثم يرد عليهم في الفصول التالية، حتى الفصل الثامن، ص ٣٤٧ _٣٩٧ (٢١٣ب-٢١٧أ). وفي ج ٢ من المقالة السادسة، الفصل الأول، والثاني، يثبت أن الزمان والعظم ليس مكوناً من جواهر فردة ص (٢٣١ أ –٢٣٣ب).

ويرفض الكندي المذهب الذري وألف كتاباً في الرد عليهم،" الفهرست" لابن النديم، مطبعة الاستقامة، كلامه المفصل عن الكندي، وقد فصلنا آراء الكندي في اصل العالم في القسم الثاني والثالث من كتابنا بالإنكليزية، مشكلة الخلق. ويفصل ابن سينا ذكر هذا المذهب الذري مع حججهم فقط والرد غليهم،" النجاة ". الموضع السابق في قسم الطبيعيات، ص ١٠٢، وموجزاً في الإشارات، قسم الطبيعيات، القسم الثاني، النمط الأول، الفصل الأول، ص ٥٣-٥٧ حيث يورد حجة واحدة على أساس الملاقاة والأسر، ولكنه في "الشفاء"، قسم الطبيعيات، يفصل حججهم، مع رده عليهم، وكذلك" تسع رسائل "، قسطنطينية، ١٢٩٨هـ، ص ٩ فما بعد.

والغزالي، "مقاصد الفلاسفة "، الموضع السابق، ص ١٤٧-١٥٤ حيث يقدم ستة أدلة لإبطال القول بالجزء.

ويفصل فخر الدين الرازي، حجج إثبات الجزء الذي لا ينقسم في "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ". المطبعة الحسينية، القاهرة ١٩٢٣،ص ٨١ فما بعد، وكذلك لاحظ رده القوي عليه واحداً واحداً في "شرح المحصل "، ص ٨١ فما بعد. وكذلك كتاب الرازي، "معالم أصول الدين "، ص ١٩ فما بعد، و"الأربعين في أصول الدين"، ص ٢٥٣، الكتاب الأول من هامش المحصل المذكور، أما الأربعين، ص ١٣ فما بعد.

ويرد بتفصيل ابن رشد على فكرة أن الجسم والزمان والحركة تتكون من جواهر لا تنقسم، السماع الطبيعي، ص ١٤، المقالة السادسة ص ٧١ فما بعد –٩٣، كذلك السهروردي، يرد على الجوهر الفرد ،حكمة الإشراق، كوربان، طهران ١٩٥٢ القسم الأول، المقالة الثالثة، ص ٨٨ فما بعد، والفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩، الفصول (١٧-١٩)، ص=

فنقول: [1]أما الذاهبون إلى تأليف الأجسام من الجواهر الأفراد، فقد استدلوا بوجوه :

أحدها: أن الحركة المنقسمة إلى أجزاء لا تتجزأ، لأن الزمان كذلك، فإن الماضي والمستقبل من الزمان معدومان، فإن لم يكن للآن وجود، لزم عدم الزمان مطلقاً، والآن غير منقسم، وإلا لكان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً. فلا يكون الآن حاضراً. هذا خلف. فالقدر الموجود من الحركة في الآن إن كان منقسماً، انقسم الآن، وإلا لزم وجود جزء للحركة لا يتجزأ، ثم بعد الآن يحصل جزء آخر عقيبه، فالقدر المسلوك بتلك الحركة إن كان منقسماً انقسمت الحركة لانقسامه، فان الحركة إلى نصفه نصف جميع الحركة، فيلزم وجود جزء لا يتجزأ من المسافة ثم يتلوه جزء آخر إلى أن تنقطع.

الثاني: النقطة إن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت، فإن الحال في أحد المحلين لا يجوز أن يكون عين الحال في المحل الآخر، اللهم إلا أن يقال إنها حالة في المجموع من دون الحلول في الأجزاء، لكنه معلوم البطلان.

= ٥٩-٩٦ كذلك الفصل ١٢، ص ٤٨. ونجد ادلة كثيرة لإثبات الجزء، و أُخرى لإبطاله في شرح التفتازاني، للعقائد النسفية، الآستانة ١٣٢٦ هـ، ص ٥٠ فما بعد، والتفتازاني شرح القصائد فصل الجزء الذي لا يتجزأ، ويقدم خمسة أدلة لمثبتيه، و (١٢) دليلاً لمنكريه، مع المناقشة هو وابن حزم الأندلسي، الفصل،ج٣، ص ٩٦، فما بعد – ١٠٥، حيث يورد أدلة هندسية ورياضية عديدة وسواها. ويعتبر أبو البركات القول بالجزء مسألة تافهة فلا يقدم كثير ادلة لإثباته أو لإبطاله، ولكن بعض ما يذكره موجود في الحلي هنا. المعتبر، المكان السابق، ج٢، الفصل السابق. ص٢١ فما بعد، والحق أن مذهب أبي البركات مع رفضه للجزء انه يرى انه متصل ومنفصل إلى ما لا نهاية، على غير ما نجده عند أرسطو أو الذريين، ج ٢، الفصل الثامن، ص ٢٥ فما بعد ويكرر الرازي تقسيماته الأربعة التي نجدها في المحصل وسواه كما ذكره أقول يكررها في مباحثه وينسبها إلى المتكلمين، فالنظام، فالشهرستاني، فالجمهور، من الحكماء ج٢ / ص٨-٩. ثم يقدم عشرين دليلاً على إبطال الجوهر الفرد، ج٢ الفصل الثامن، ص ١٧ فما بعد وكذلك ١٢ دليلاً لإثبات تجوهر الفرد، الفصل السادس، ص ٢٥ فما بعد وكذلك حجج الفرقاء الآخرين، الفصل الرابع والخامس، وهو أوسع من كل ما ذكرنا حتى الآن من مصادر.

(١) في س (أما الذاهبون إلى تأليف الأجسام).

الثالث: البسيط المستوي إذا وضع عليه كرة حقيقية لاقته بنقطة، فإن الملاقاة بالخط تقتضي تضلع[1] الكرة، فإذا دحرجت عليه لاقته بنقطة متتالية، فتتركب الكرة والسطح منها، وربما فرض هذا في طرف تحرك على خط حتى أنهاه.

الرابع: إن كل جسم فلا بد له من أجزاء مقدارية، فإنه متصل، وكل متصل فله طرفان، وتلك الأجزاء إن كانت متناهية [2]فهو المطلوب [3]، وإن كانت غير متناهية لزم منه محالات:

أحدها: قطع المسافة المتناهية في زمان غير متناه، فإن المتحرك لا يقطعها إلا بعد قطع أجزائها، فلو كانت غير متناهية كانت الأزمنة غير متناهية.

ثانيها: عدم لحوق السريع بالبطيء[4]. فإن البطيء إذا قطع جزءاً ثم ابتدأ السريع، فإذا قطع ذلك الجزء يكون البطيء قد قطع آخر.

ثالثها: عدم حصول المقدار من التأليف، و إلا فليؤخذ من الكثرة غير المتناهية أجزاء متناهية، ثم تضم طولاً وعرضاً وعمقاً، فإن لم يزد مقدارها على مقدار الواحد لزم ما قلنا، وإن زاد فله نسبة إلى المؤلف مما لا يتناهى، وهي نسبة متناه إلى متناه في المقادير، ولكنها هي نسبة الأجزاء، أعني ما لا يتناهى إلى ما يتناهى وهو باطل بالضرورة[5]. (١٧٠)

---

(١) في س (تضليع).

(٢) وهي تعرف بحجة (القسمة الثنائية)، وهي إحدى الحجج التي اعتمدها زينون الايلي. انظر، الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة ١٩٦٣، وكلامه عن زينون الايلي.

(٣) وتسمى هذه الحجة (بحجة أخيل والسلحفاة ...) انظر المصدر السابق، وكذلك، يوسف كرم،" تاريخ الفلسفة اليونانية "، ص٤١.

(٤) في س (تضليع).

(٥) هذا هو بعض أجزاء دليل الكندي في هذه المسالة، انظر، بحث د. الالوسي، دليل الكندي في حدوث العالم المستند على تناهي جرم العالم. مجلة الأقلام،ج٨، ١٩٦٧،ص١٤١، فما بعد، حيث الإشارة إلى مواضع ذلك في رسائل الكندي.

ورابعها: مساواة انقسام الجبل للخردلة، وربما جعل هذا الوجه مستنداً برأسه في إبطال مذهب القائل بقبول القسمة غير المتناهية.

والخامس: الاستدلال بالبرهان الذي ذكره إقليدس[1] على وجود أصغر الزوايا الحادة فإنه يدل على وجود الجزء[2].

واحتج الفريق القائلون بتركيب الأجسام من الأجزاء التي لا تتناهى، بأن قالوا:- قد ثبت وجود أجزاء الجسم، وسيظهر بالبراهين الآتية انقسام الجسم إلى ما لا يتناهى، فإنهم[3] أخذوا الشيء الذي ينقسم إليه الجسم، فجعلوه جزءاً.

واعتذروا عن الوجهين الأولين من إلزامات الفريق الثاني[4]، بإثبات الطفرة، وعن الثالث بالتداخل [5]. و ألزموا الفريق

(١) في س، اوقليدس.

(٢) اقليدس Euclide، من رجال القرن الثالث قبل الميلاد (٣٣٠ –٢٧٠)، الذين تخصصوا في علوم الرياضة، جمع (مبادئ الهندسة) ورتبها وعلم بالاسكندرية ولذا يعرف بالمهندس، تميزاً له عن اقيلدس الميغاري صاحب المدرسة الميغارية وهذه الحجة موجودة نفسها في ((مباحث» الرازي،ج٢، ص٣١، مع رد نفاة الجزء عليها، ج٢، ص٣٨، الايجي، القاضي عبد الرحمن،المواقف،ص١٨٨.

(٣) في المطبوع وفي س، كأنهم.

(٤) في س، الفريق الأول.

(٥) والقول بالطفرة والتداخل، ينسب للنظام وكذلك القول بالتجزؤ إلى ما لا نهاية على أحد الروايات وهو ضعيف ... وهناك يصلح القول بالطفرة للرد على الوجه الثاني (الاستدلال بالنقطة) والصحيح هو انهم ردوا على الوجه الأول بالطفرة وعلى الثاني والثالث بالتداخل ... ولم يذكر المصنف جواباً على الحجة الرابعة للفريق الأول... انظر، أبو ريدة، "النظام وآراؤه الفلسفية الكلامية"، القاهرة ١٩٤٦، ص١٣١، ١٥٧ فما بعد، حيث نجد المصادر العديدة حول آراء النظام في هذه النقاط، بالإضافة إلى المنية والأمل، ص٤٩ والاشعري،" مقالات الإسلاميين "، ج٢، ص٣١٤ –٣١٨، حيث يفصل المذاهب في الجزء كذلك ج١، نشرة ريتر١٩٢٩، ص٥٩- وما بعدها، و"الملل والنحل"، ص٢٨، ٣١، ٣٩، والبغدادي "الفرق بين الفرق "، ص١١٣، ١٢٣ وما بعد، نشرة القاهرة، يقول البغدادي ((اخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها أحد من قبله. ويذكر البغدادي أن من نفاة الجزء الذي لا يتجزأ، احمد بن حابط، كذلك ص٢٢٥، كذلك البغدادي، "أصول الدين"، اسطنبول ١٩٢٨، حيث بين أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ هو رأي جمهور المسلمين غير النظام، فانه زعم انه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد وبه قال أكثر الفلاسفة، ص٣٦ وللخياط تخريج في قول=

الأول[1]، وقوع التفكك في[2] الرحى المتحركة فالتزموه[3].

= النظام بالتجزء إلى ما لانهاية مرده أن تجزؤه بالذهن عن نمط قول الفلاسفة وأرسطو، لا بالفعل وانه يرفض الجزء الذي لا يتجزأ، "كتاب الانتصار"، نشرة نييرج بيروت ١٩٥٧، ص٣١-٣٢. ونجد دليلين لإثبات أن التداخل مستحيل، الرازي، المباحث، ج٢، الفصل الثالث، ص١١، وقد رد ابن سينا على التداخل، الإشارات، قسم الطبيعيات، النمط الأول، الفصل٢٩، ص٢٤٨، كذلك حواشي الفصل الثاني للطوسي، ويلقي الفيومي ضوءاً على سبب القول بالطفرة من جهة القائلين بها (النظام)، وكذلك سبب قول البعض (العلاف) بالجزء الذي لا يتجزأ وهو أن الفريقين يقولون أن ما لا يتناهى مستحيل، وان العلاف قال كيف يقطع ما لا يتناهى ؟ ثم تخلص من التجزؤ إلى ما لا يتناهى بفرض الجزء الذي لا يتجزأ.

أما النظام فأجاز الانقسام إلى ما لانهاية وحل مسألة قطع الأجزاء اللامتناهية بالطفرة.

الفيومي، "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٦، ويمكن للقارئ التزود بالمصادر وتحديداً التفاسير للقول بالجوهر الفرد، والطفرة، في كتابنا بالإنكليزية "مشكلة الخلق"، القسم الثاني، الفصل الثاني، ونجد في "اوثولوجيا ارسطاطاليس"، تحقيق دتير شي، ليبزج ١٨٨٢، تقريراً باستحالة أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل، ثم نجد ما يشبه الطفرة، المبحث الثالث، ص٣٧، ونجد نفس التفسير لسبب قول النظام بالطفرة، في" كتاب المنية والأمل"، لابن المرتضى، نشرة ارنولد، ليبزج ١٩٠٢، ص٢٩، وينسب عبد القادر الجيلاني، في "كتابه الفنية"، القاهرة ١٩٥٦، ج١، ص٩٣، القول بالجزء إلى ما لا نهاية بالفعل للنظام وكذلك يفعل المقدسي،" البدء والتاريخ "، ج١ حيث ينسب القول بالتجزؤ إلى النظام وهشام بن الحكم. وحول المذهب الاسلامي الذري سواء عند المتكلمين والرازي، ومدى صلته بالذرية اليونانية والهندية، انظر س، بينس، "مذهب الذرة عند المسلمين"، ترجمة ابو ريدة، القاهرة ١٩٤٦، كله، كذلك مقالة ولفنسون عن سعديا الفيومي المشار اليه كاملاً فيما بعد.

(١) في س، والزم الفريق الاول.

(٢) في س، من الرحى.

(٣) مَنْ الزم مَنْ ؟. الواقع ان الذي الزم الفريق الأول (أي الزم القائلين بالجوهر الذي لا ينقسم)، هم نفاة الجوهر الفرد من جمهور الحكماء القائلين بقبول الجسم للقسمة الوهمية إلى ما لا نهاية، أي الأرسطيون، نستدل على هذا من كتاب الغزالي، "مقاصد الفلاسفة"، حيث يورد أدلة نفاة الجوهر الفرد، ومنها مسألة التفكك للرحا، ص١٥٤، ولكن الحلي يحاول التوفيق بين القائلين بان الجسم متصل، وبين من يقول إنه متصل ولكنه يقبل القسمة الفعلية إلى ما لا نهاية، والحال أن الكتب التي ذكرناها أول هذا المبحث، ومنها فخر الدين الرازي، "المباحث المشرقية" وغيره، تنسب القول بالقسمة الفعلية إلى ما لا نهاية في الجسم إلى النظام، بينما من يقول باستحالتها هو قول جمهور الفلاسفة، انظر المصادر أعلاه، وعلى الأخص، الرازي، "المحصل"، ص٨١ فما بعد، والحاصل من هذا، ومن "حواشي الطوسي على الإشارات"، قسم ثاني الطبيعيات، النمط الأول، ص١٥٨-١٥٩،حاشية، أن النظام والقائلين=

والعذران المذكوران باطلان.

أما الطفرة فإنه[1] لابد فيها من المرور على الوسط.

وأما التداخل: فإنه يقتضي عدم تألف الأجسام من الأجزاء، وعلى تقديره يلزم انقسام الجزء. فإن الجزء حالة الملاقاة يماس ما لا يماسه حال المداخلة.

واحتج "دميقريطس " بأن أجزاء الجسم قد ثبت أنها متاهية، وسيثبت بالبرهان أن الجسم قابل لانقسامات غير متناهية بالفرض لا بالفعل، وأيضاً فالجسم ينقسم إما إلى "لاشيء" مطلقاً وهو محال، وإما إلى "النقطة"[2]، وهو أيضاً محال. وإلا لركب[3] منها.

فإذن هو منقسم إلى أجسام لا تقبل القسمة فعلاً[4].

واحتج نفاة الجوهر بوجوه:-

الأول: إن الجوهر بين الجوهرين إن لاقاهما بالأسر لزم التداخل المستلزم للانقسام. وإن كان لا بالأسر، لزم الانقسام.

الثاني: الخط المركب من ثلاثة جواهر إذا وُضع على طرفيه جزءان وتحركا تلاقيا على الوسط فانقسم الجميع.

الثالث: لو ثبت الجوهر[5] انتفت الحركة والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله، بيان الملازمة إن وصف الجزء[6] بالحركة لا يكون وهو حاصل في المكان المنتقل عنه ولا المنتقل إليه فلا بد من وسط[7].

= بالتداخل، اخذوا قول نفاة الجزء، و ألزموا القائلين بالجزء الذي لا ينقسم تجزئة الجزء القريب من الرحا وبالتالي قالوا بسكونه، وبتفكك الرحا عند الحركة.

(١) في س، محذوفة وفي المطبوع، فلأنه.

(٢) في المطبوع "نقط".

(٣) في المطبوع وفي س، لتركب.

(٤) أي إنها أمر عدمي لأنها خط.

(٥) في س، لو ثبت الجزء.

(٦) في المطبوع وس، الجوهر. ومما يجدر ذكره هنا أن الكلمتين كانتا لمسمى واحد عند القدماء، شرط أن يقال الجزء الذي لا يتجزأ

(٧) هذه الحجج الثلاث نجدها في" نجاة ابن سينا"، الطبيعيات، ص١٠٢-١٠٣، وتوجد في" كتاب المسائل في الخلاف"، لأبي رشيد،، ص٢٤، وما قبلها، ونجد حجة الأسر في" الإشارات"، الموضع السابق،=

الرابع: البئر النازلة[1] مائة إذا كان في منتصفها خشبة وعلق فيها حبلان أحدهما إلى فوق (١٧١) والآخر إلى أسفل، ثم جذب السفلاني بالفوقاني، تحرك مائة مع حركة الفوقاني خمسين، فإذا تحرك السفلاني جزءاً تحرك الفوقاني أقل. وهذه عمدة مثبتي الطفرة[2].

الخامس: بطوء[3] الحركات ليس لتخلل السكنات - على ما يأتي - فيلزم انقسام الجزء لأنه إذا تحرك السريع جزءاً تحرك البطيء أقل.

السادس: شكل العروس[4]، برهن فيه على مساواة مربعي ضلعي القائمة لمربع وترها. فإذا كان كل ضلع عشرة كان الوتر جذر مائتين المنكسر.

السابع: المربع المركب من ستة عشر جزءاً متلاقية. إن تلاقت [5] أجزاء قطره، فالقطر كالضلع وهو باطل بشكل العروس، وإن تباعدت بما يسع الجزء[6]

= ص١٥٣-١٥٧. ونجد الدليل الأول من الحلي عند الغزالي، "المقاصد" ص١٤٧، وكذلك الدليل الثاني من الحلي،" المقاصد"، ص١٤٨، ويورد معها أدلة أربعة وأُخرى غير واردة هنا ويذكر ان ابن حزم يقدم بعض الحجج، فهو يقدم (١٢) دليلاً لإبطاله، ابن حزم،" الفصل"، ج٥، ص١٠٠، فما بعد، وكل هذه الحجج يذكرها الرازي، انظر، ملاحظتنا أعلاه.

(١) في س، بزيادة كلمة (ذراع). وهو كذلك في" مباحث الرازي"، ج٢، فصل ٣، ص٢٣.

(٢) انظر إلى بحث العلوي، هادي، "النظام ومذهب الطفرة"، مجلة الثقافة الجديدة، عدد٣٨، تموز ١٩٧٢، ص١٠١ فما بعد، وكتاب أبو ريدة المصدر السابق، ص١٣١، وكذلك البير نصري نادر "المعتزلة"، الإسكندرية ١٩٥٠، ص١٩٨، فما بعد، وقد سبقت الإشارة عن الطفرة. والدليل موجود عند الرازي في" المباحث"، وهو هنا مختصر بشكل أوضح. "المباحث"، ج٢، ص٢٣، ويذكر الأشعري ان الناس اختلفوا إلى ثلاثة مذاهب في الطفرة (النظام) وإنكار أبي الهذيل العلاف، ومذهب الجبائي. "مقالات الإسلاميين"، ج٢، ص١٨، نشرة محيي الدين عبد الحميد.

(٣) في المطبوع،بُطء.

(٤) العروس وردت أيضاً عند الرازي في "المباحث"، دليل ١٥، ج٢، ص٢١ ويراد به رسم نظرية فيثاغورس كما هو واضح من كلام الحلي. وربما يقصد بشكل العروس: المثلث كما هو واضح من دليل الحلي السابع، ودليل الرازي الثاني عشر، الذي هو دليل الحلي السادس. وفيه تكملة لدليل الحلي هي: وليس للمائتين جذر صحيح فلا بد ان تتكسر الأجزاء كذلك، ص٢٠.

(٥) في المطبوع،لاقت.

(٦) في س، بما يسع للجزء.

فالقطر كالضلعين وهو باطل بشكل الحمار[1]، ثم قالوا لأولئك:- أما ما احتججتم به في الأول من انقسام الزمان إلى الماضي والحاضر والمستقبل فإنه ليس كذلك، وسيأتي الكلام فيه، بل الآن طرف للزمان وهمي[2] ليس له تحقق في الخارج، وانقسام الحركة إنما هو بالفرض، بل هو شيء واحد متصل فاندفعت حجتكم الأولى[3].

وأما الثانية فالكلام فيها من وجهين:

أحدهما: أن النقطة أمر عدمي لأنها فناء الخط.

والثاني: أن العرض لا تجب مساواته لمحله بحيث يشترك في جميع أجزائه، فإنه ليس يبين. إن الحال في المجموع حال في أجزاء ذلك المجموع أو في أحدها.

وأما الثالثة، فالمنع من وجود كرة وسطح متلاقيين.

ثم مع التسليم المنع من إمكان حركة الكرة على السطح.

ثم مع التسليم نقول الحركة إنما تكون في زمان، فالكرة حال الحركة تكون مماسة للسطح في زمان، و المماسة في الزمان بالخط، و إنما تكون المماسة بالنقطة في حال الثبات والسكون، أو في حالة [4] التوهم

---

(١) شكل الحمار لا نعرف ما هو، ولكننا نجد في الرازي ((فحينئذ مقدار القطر سبعة أجزاء، وكذلك هو أجزاء الضلعين، فيكون مساوياً للضلعين هذا خلف» ج٢، ص٢١. فشكل الحمار إذاً هو الشكل الذي يبرهن فيه على استحالة أن يكون القطر كالضلعين أو دليل الخلف نفسه.

(٢) في س، وهو ليس له تحقيق في الخارج.

(٣) هذا هو رأي أرسطو، ومعظم مدرسته من فلاسفتنا، أرسطو " الطبيعة"، حيث قرر أن الحركة متصلة، مقالة خمسة، ج٢، الفصل الرابع، ص٥٥٠، من ٢١١ب-فيما بعد، والسادسة، ج٢، ص٦٠٥-٧٢٤، وخصوصاً الفصل الأول من ٦٠٥ فما بعد من ٢٣١أ، والفصل الثامن من ص٧٠٤ (من ٢٣٨ب فما بعد) وعن بقية فلاسفتنا، انظر، أول المصادر عن مبحثي الحركة، والزمان مما سيلي.

(٤) في المطبوع و س، في حال.

للآن،فمسلم أن المماسة في الآن إنما تكون بنقطة، وليس بمسلم[1] أن الكرة تكون مماسة للسطح في آنات متعاقبة حتى تكون مماسة له بنقط متعاقبة، فإن هذا هو أول المسلم[2]، بل كما أن الآنات المفروضة إنما تفرض إذا تخللتها أزمنة، كذلك النقط المفروضة إنما تفرض إذا كانت أطرافاً لخطوط فاصلة بين كل نقطتين منها.

وأما الحجة الرابعة، فإنها في غاية المنع، فانه ليس بمسلم أن الأجزاء المفروضة[3] الموجودة في المقدار حاصلة فيه بالفعل، حتى يلزم ما ذكرتم. وأما قولكم يلزم مساواة الجبل للخردلة في الانقسام، فإنه حق، لكن الشنيع أن يقال: إن تلك الأجزاء مساوية لهذه في المقدار، ونحن لا نقول به.

وأما الخامسة، فإنها مغالطة، فإن اقليدس برهن على وجود زاوية هي أصغر الزوايا الحواد، هي[4] التي تكون بين خطين مستقيمين ولا يلزم منه أن تكون تلك أصغر من كل زاوية مفروضة سواء كان خطاها مستقيمين أم غير مستقيمين.

ثم قالوا للفريق الثاني قد بينا بطلان تركب الجسم من الأجزاء، فبطل كلامكم بالكلية، ثم كيف يلزم من قبول الجسم القسمة، تركبه مما انقسم إليه؟ وهذا وارد على "ديمقراطيس" أيضاً في حجته الأولى.

وأما حجته الثانية فساقطة بالكلية، فإن انقسام الجسم إذا كان غير واقف عند حدّ، لا يلزم ما ذكر، على أن قوله:-إذا انقسم الجسم إلى أجسام[5] تركب منها، لا يخلو عن ضعف، وقد سلف[6] بيانه.

---

(١) في المطبوع و س، بدل (وليس بمسلم)، وممنوع...

(٢) في المطبوع و س، أول المسلمة.

(٣) في س، المفرضية وفي المطبوع "الفرضية".

(٤) في المطبوع وفي س، من.

(٥) في س، أقسام.

(٦) في س، قد سلف، بسقوط الواو.

ثم إن الشيخ[1] نقل منه أن تلك الأجزاء متساوية ومساوية للجميع في الطباع، وإنما تختلف بالأشكال، ولا شك[2] في المتساويات تتساوى في القبول. فإذا صح على المنفصلين الاتصال الرافع للإثنينية، صح على المتصلين الانفصال الرافع للوحدة. واعلم أن لنا في بعض كلام هؤلاء نظراً، فان قول الفريق الأول -" إن أجزاء الجسم لو كانت غير متناهية كانت المسافة المتناهية مقطوعة في زمان غير متناه، أن أرادوا به عدم النهاية في المقدار فهو غير مسلم، وإن أرادوا به عدم النهاية في الأجزاء، فهو مذهب الخصم. فإن المسافة المتناهية المقدار كما اشتملت على مالا يتناهى من الأجزاء، كذلك القدر المقطوع فيه المسافة من الزمان وان تناهى، لكنه اشتمل من الأجزاء على مالا يتناهى، فكل[3] جزء من أجزاء المسافة مقابل لكل جزء من أجزاء الزمان [4].

---

(١) هو الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، ولد قرب بخارى في شهر صفر من عام ٣٧٠هـ أب ٩٨٠م، على ما رجحه ابن خلكان في" وفيات الأعيان"، ج١، ص١٩١ الشهرزوري، في "نزهة الأرواح "، ص٢٢٤ والقفطي في" إخبار العلماء بأخبارالحكماء، ص٢٦٩، أو في عام ٣٧٥هـ/٩٨٥م كما ذكره ابن أبي اصيبعة، ج٢، ص٢، وتوفي سنة ٤٢٨ هـ /١٠٤٠م، كما اجمع عليه. اخذ العلم في بيت أبيه صبياً فنبغ مبكراً واشتهر طبيباً وهو لم يتجاوز السابعة عشرة من عمره، فكان واسع الثقافة وفيلسوف الشرق العظيم، ألف من الكتب والرسائل ما جاوز ٢٧٦ مؤلفاً ذكرها بإسهاب الأب قنواتي في كتابه (مؤلفات ابن سينا). ترجم ابن سينا لنفسه فيما أملاه على تلميذه الجوزجاني في نسخة ليست هي الأصل، كان هو وأبو نصر الفارابي ممن عناهما الغزالي بكتابيه (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) فقال في مقدمة (التهافت): فليعلم أنّا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين)، ص٩، كما وصفه ابن قيم الجوزية بأنه (إمام الملحدين)، (نقلاً عن الأعلام ج٦، ص٢٥٨). والحق أن الرجل فيلسوف مسلم.

(٢) في المطبوع " لاشك في ان".

(٣) في المطبوع و س، وكل.

(٤) وهذه هي أحد ردود أرسطو على دليل زينون الايلي المسمى بحجة القسمة الثنائية، والحق أن أرسطو لا يرى انقسام الزمان، إنما تقابل الفرض المستحيل تأخر مثله ليبطله وهو يفضل جواباً آخر هو أن الزمان متصل ومتناه وكذلك الحركة، إنما ينقسم بالذهن أو بالقوة على=

وقولهم:- "إن المؤلف من المتناهي له نسبة إلى المؤلف من غير المتناهي، وهي نسبة الأفراد إلى الأفراد. ممنوع أيضاً، فان النسبة إنما يجب أن تكون محفوظة بين المتناهي القدر غير المتناهي الأجزاء وبين المتناهي القدر المتناهي الأجزاء، لو بقيت أجزاء الأول محفوظة{١٧٣} على ما كانت عليه مترتبة في أمكنة متغايرة حتى يزيد المقدار بزيادتها.

أما على تقدير صحة مذهبهم من التداخل لا تبقى النسبة محفوظة لعدم تغاير الأمكنة المستلزم لعدم زيادة المقدار. فالأولى الاشتغال مع هؤلاء في إبطال التداخل أولاً. وقول الفريق الثاني في الجواب عن حجة أصحاب الجزء، وهو أن العرض قد يحل في محل منقسم، وان كان غير منقسم فانه لا يخلو من وهن، فان المحل الذي هو منقسم إلى الأجزاء لا يخلو إما أن يكون قد حصل عند اجتماع الأجزاء هيأة مغايرة للأجزاء زائدة عليها[1]، أولا يكون.

حد تعبيره، ففي كتاب «الطبيعة»، كلام متصل عن وحدة الزمان والحركة وقد بينا كلامه عن الحركة فيما تقدم، وعن وحدة الزمان، المقالة الرابعة، كلها، خصوصاً الفصول العاشر والحادي عشر، ص٤٠٤، فما بعد (٢١٧ب فما بعد) وفي الفصل ١١، نجد تعريفه للزمان بأنه عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، (٢١٩ب) وأنه متصل وكذلك الحركة.(٢١٩أ) وكذلك (٢٢٠أ). سطر ٢٥. وكذلك المقالة السادسة خصوصاً، الفصل الأول والثاني، ص٦٠٥ فما بعد، من ٢٣١أ –٢٣٣ب. حيث يبين أن العظم والحركة والزمان لا تنقسم وأنها غير مكونة من جواهر لا تنقسم كما فيه عرض لحجة زينون المسماة بالقسمة الثنائية ورده عليها، (٢٣٣أ)، حيث يذكر زينون بالاسم، وكذلك يذكره مع الرد على نفس الحجة في المقالة الثامنة، الفصل الثامن، ص٨٩٩ (٢٦٣أ). وفي ج٢، المقالة السادسة، الفصل التاسع، يذكر الحجج الأربعة (لإبطال الحركة) لزينون. على الرد (٢٣٩ب). وابن سينا يورد حجة زينون في منع الحركة على أساس ما يسمى بالقسمة الثنائية، ويرى أن هذا غلط سببه افتراض انقسام كل جزء إلى مالا نهاية." النجاة"، قسم الطبيعيات، ص١٠٤. وفي "الإشارات"، الموضع السابق، الفصل الثاني، ص١٥٨-١٦٢، وهي حجة زينون المسماة بالقسمة الثنائية ولم يشِر ابن سينا إليه وعليه فعند هؤلاء الارسطيين الجسم متصل، ويقبل الانقسام بفك وقطع أو باختلاف عرضين أو بالوهم. الإشارات، كذلك الفصل الثالث، ص١٦٣-١٦٥.

(١) في المطبوع وس، (وزائدة) وكلمة (عليها) محذوفة من {س} مثبتة في المطبوع.

فإن كان الثاني، وجب أن يكون الحال في ذلك المحل حالاً في أجزائه.

وان كان قد حصل[1] عند الاجتماع هيأة مغايرة فإما أن تكون منقسمة أو غير منقسمة، ويعود البحث فيه.

و أما جوابهم عن الحجة الثالثة لأولئك[2]، فإنهم قد سلموا فيه أن السطح يلاقي الكرة بالنقطة، فنقول حينئذ: تلك النقطة إن كانت جزءاً ثبت المطلوب، وإن كانت عَرضاً، فكيف يمكن أن يقال: إن العرض يلاقي الأجسام وهو غير مقدار. فان كل ما يلاقي غيره وكان عرضاً، فانه لا بد وأن يكون له طرفان، طرف يلاقي به محله، وطرف يلاقي به ذلك الجسم الآخر؟ ثم كيف يمكن وجود عرض متوسط بين جسمين؟ فإذن إن لاقت النقطة غيرها، وجب أن يكون محلها ملاقياً للسطح، لكن البرهان الهندسي، دل على أن الملاقي للبسيط من الكرة شيء غير منقسم، فثبت الجوهر.

و إنما طولنا في هذه المسألة لكونها من المسائل الشريفة التي تبتني عليها مطالب كثيرة.

---

(١) في المطبوع "حصلت".

(٢) في المطبوع و س، (لأولئك القوم ...) بزيادة كلمة القوم ... ولا نرى حاجة لهذه الزيادة.

المبحث الثاني:

في الحركة

إن نقطة[1] "الحركة "وإن كانت مشهورة عند الناس، لكن تعريفها لا يخلو عن[2] تعسف، لخفاء حقيقتها[3]، وقد حُدت بحدود مدخولة:

أحدها:- أن الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل، على التدريج أو يسيراً يسيراً، أو "لا دفعة"[4]، وذلك لأن الخروج إلى الفعل قد يكون دفعة كحدوث الصُور والأعراض القارة، وقد يكون على التدريج كالحركة.

---

(١) في المطبوع و س بدأ البحث بقوله (اعلم ان لفظة الحركة، أي بزيادة كلمة (علم)).

(٢) في المطبوع و س – (من ...).

(٣) في س، (لخفا...).

(٤) جعل أرسطو هذه نوعاً من أنواع الحركة والتغير ثم أخرجها بعد ذلك ...، بحث أرسطو الحركة عموماً في بعض كتبه ومنها: "الطبيعة"، المقالة الثالثة، ج١، الفصول من الأول- الثالث، حيث وضح ما معنى الحركة، أنها الطريق من القوة إلى الفعل، وانه في الطبيعيات كل محرك فهو متحرك، وأنها كمال المتحرك، وأنها متصلة، ثم يتناولها في فصول أُخرى كما سنوضح في حواشينا على المقالة الثالثة المبحث الأول، في تقاسيم الحركة، من كتاب الحلي هذا.

ويتابع الكندي باختصار كلام أرسطو نفس تقسيماته للحركة، ويعد حركة الكون والفساد حركة في الجواهر فقط، وهي عنده ستة لأنه يعد كلاً من الكون والفساد والنمو والنقصان قائماً بذاته، فهذه أربعة يضاف إليها الاستحالة والنقلة، الموضع السابق، ص٢٢-٢٦.

وقد نقل الاشعري مفهوم الحركة بحسب المتكلمين،" مقالات الإسلاميين" تحقيق د٠ محيي الدين عبد الحميد، ص٢٠ فما بعد، كذلك ص٤١ فما بعد.

وكذلك على نمط أرسطو وعناوينه، ابن سينا، "النجاة"، الطبيعيات، ص١٠٥ فما بعد. =

وهذا التعريف لا يخلو من فساد، فإن الحصول على التدريج أو الذي يكون يسيراً يسيراً إنما يعرف بعد معرفة الزمان،وكذلك الدفعة، إنما تعرف بالحصول الآني. والآن لا يعرف إلا بالزمان. ثم الزمان يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور.

وربما اعتذر بعض المتأخرين عن هذا (١٧٤) بأن الحصول "لا دفعة"، ليس هو نفس الزمان، و إنما هو أمر يلزمه الزمان، وأخذ لازم الشيء مكان الشيء غلط.

= والغزالي "المقاصد"، الفن الثالث، المقالة الأولى، وفي هذه الصفحات نجد معظم ما سنجده عند الحلي، في هذا الموضوع ومواضع أُخرى في تقسيماته للحركة وأنواعها.

وابن رشد،" السماع الطبيعي"، المقالة الثانية، ص٥٦ فما بعد، وهو يتكلم عن أربع منها، وكذلك ابن رشد، "تفسير ما بعد الطبيعة» (بويج)، المقالة اللام، ج٣، ص(T٩ ١٤٣٦).

وكذلك ابن سينا، "عيون الحكمة"، القاهرة ١٩٥٤ (بدوي)، ص٤٩-٥١. ولكن الذي يسترعي النظر، أن ابن سينا الذي يقرر دوام الحركة الفلكية الدورية وفكرة المحرك الأول، ينتقد كل هذا ويرفضه في" شرحه لمقالة اللام"، ممهداً بذلك نظرية الفيض واعتبار الله علة حقيقية لمادة الفلك ولحركاته انظر "شرحه لمقالة اللام، ضمن أرسطو عند العرب"،د٠ بدوي، ج١، القاهرة ١٩٤٧، ص٢٣-٢٤. وكذلك حتى ص٢٦، ويشير ابن سينا أن بيان هذا في "منطق المشرقين"، وهذا يلقي ضوءاً على حقيقة تمسكه بارسطو، ونوع ما نتوقعه في هذا الكتاب لو اكتشف.

وانظر، الإخوان، "رسائل إخوان الصفا"، نشرة الزركلي، القاهرة ١٩٢٨، ج٢، رسالة١٥، ص١٠ فما بعد.

ونجد كلاماً في الحركة يستحق التأمل عند أبي البركات البغدادي،" المعتبر"، ج٢، فصل٩، ص٢٧ فما بعد، والزمان عنده غير مرتبط بالحركة لذلك لا يلزم عنده أن تكون غير منقطعة حتى يتعلق الزمان بها، (حتى الفصل١١، إلى ص٤٩)، ثم في الفصول ٢٣-٢٨، ثم يتكلم في القسم الثاني في الفلك وسبب الحركات، فصل ٧، ٨، ١٠، ص١٤١ فما بعد والمهم أننا نجد عنده مخالفات لأرسطو وأتباعه ومذاهب أُخرى تستحق المقارنة. ومبحث الحركة يكون الفن الخامس من المباحث المشرقية للرازي المتكلم، انظر عن مفهوم الحركة عموماً، ج١ الفصل الأول والثاني،ص٥٤٧ فيما بعد، وسنشير إلى المسائل الأُخرى عند الأهمية فقط، وانظر، الشيرازي،" الأسفار الأربعة"، ج٣، في عدة فصول من العاشر إلى الفصل ٢٩، ص٢١-١٤٤، وكذلك سيعود إليها في فصول لاحقة، والمهم كلامه في الحركة الجوهرية كما سنوضح لاحقاً.

وهذا العذر فاسد، فإن الحصول "لا دفعة "، وإن كان مغايراً للزمان لكنه لا يمكن تصوره إلا بعد تصور الدفعة التي لا تتصور إلا بأنها[1] الحصول في آن، والآن هو طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة، فلزم الدور بمراتب[2]. والمعتذر توهم أن الحصول لا دفعة أخذه السائل نفس الزمان.

الثاني[3]: كونٌ بين المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهى الذي إليه الحركةُ بحيث أيُ أحد يفرض في الوسط لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه، وهذا التوسط هو صورة الحركة.

---

(١) في المطبوع "لا بالحصول".

(٢) في المطبوع و س، (بمرتبة).

(٣) هنا حذف بلاغي مفاده:- أن الحركة هي كون ... انظر، يوسف كرم، المصدر السابق، ص١٧٠، وكتاب" الطبيعة" لأرسطو، المقالة الثالثة، فصل ١، ص١٦٥ فما بعد، (٢٠٠ب-٢٠١أ) والكون هو انتقال من القوة إلى الفعل، وأقسام الحركة وأنها إما في الكم أو الكيف أو المكان أو الجوهر، ويخرج حركة الكون في أقسام الحركة، في ج٣، المقالة الخامسة من (٢٢٤أ) حسب شرح يحيى بن عدي وأبو علي السمح.

وكذلك فعل ابن سينا، حيث اخرج الكون من الحركة لأنها في الجوهر، كما أوضحنا فيما بعد، انظر "النجاة"، الطبيعيات، ص١٠٥.

والفارابي، يستصعب تعريفها لأنها عنده مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد، "مسائل متفرقة"، حيدر اباد، ص١٩، ومن الطريف نقل قول السجستاني، بعد أن يذكر أقسام الحركة المعروفة بما فيها الكون والفساد والاستحالة.. الخ، ((قال الكندي وها هنا حركة أُخرى هي حركة الإبداع، إلا أن بينها وبين حركة الكون فرقاً، لان هذه لا من موضوع الكون من فساد جوهر قبله بحدوثه. ولذلك قيل: إن الكون خروج من حالة خسيسة إلى حالة نفيسة، قال أبو سليمان، حركة الإبداع عبارة بسيطة لا يجب أن يفهم منها معنى مركب، و إنما حركة الإبداع مشار بها إلى مقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة صانع». التوحيدي "الإمتاع والمؤانسة "، السابق، ج٣، ص١٣٣، ويورد الشيرازي، عدة أقوال في معنى الحركة، هي قول أرسطو المعروف هنا إلى خروج من القوة، كذلك موقف الشيرازي، وهو أنها: خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حالة في آن مساوياً لحالة قبل ذلك الآن، ثم قول فيثاغورس، أنها عبارة عن الغيرية، ويقول الشيرازي هذا قريب من قول أفلاطون، "الأسفار"، ج٣، فصل٧ ن ص٢٤-٢٥ وعن الحركة من وجه نظر المتكلمين (المعتزلة خصوصاً) البير نصري نادر" المعتزلة"، ج١، التوحيد، الإسكندرية ١٩٥٠، فصل ٤، من الباب الثاني، وفيه كلام مفصل عن الحركة والسكون والطفرة وتناهي الحركات ومذاهب المعتزلة في ذلك.

وهذا التعريف أكثر اختلالاً من الأول. فإنه قد أخذ فيه القبل والبعد[1] وسائر أقسام القبلية والبعدية [2] الآتي ذكرها. غير مراده ههنا سوى القبلية والبعدية الزمانية، فيكون قد أخذ الزمان في تعريف الحركة فكان الإلزام مشتركاً.

وأيضاً فإن هذا التعريف قد أخذ فيه "مبدأ الحركة ومنتهى الحركة"، فقد أخذ في تعريف الحركة نفسها، وكذلك أخذ "المتحرك" في التعريف، وهو لا يُعرف إلا بالحركة.

وأيضا المبدأ والمنتهى ليسا بحاصلين للحركة الفلكية إلا بالقوة، فإن قيدا بالقوة خرجت الحركات المستقيمة ذوات المبدأ والمنتهى بالفعل.

وإن أطلقا كان اللفظ مشتركاً إذ القوة لا تخلو عن عدم، ولا اشتراك معنوياً[3] بين العدم والوجود، وأخذُ الألفاظ المشتركة في الحدود منهي عنه.

الثالث: أن الحركة كمالٌ أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة[4]، فإن الساكن كونه في المكان الثاني بالقوة وحصوله فيه كمال له، لكنه مسبوق

---

(١) ومع ذلك سيأخذ به بعد قليل ... عملاً بالمنهج الذي سار عليه وانه لا يتعصب لمذهب مسبق كما أوضح ذلك في المقدمة.

(٢) فصل المصنف الكلام في أقسام القبلية والبعدية في القسم الثالث (الإلهيات). أما أرسطو ففي كتاب الطبيعة، المقالة الرابعة، فصل١١، ص٤١٨ فما بعد (٢١٩أ-ب). والغزالي، "مقاصد الفلاسفة"، الفن الثاني، قسم٤، ص١٨٧-١٨٨، وابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، ١٩٤٢، ج٢، مقالة الدال، ص٥٦٧ فما بعد، وكتابه (ما بعد الطبيعة)، حيدر آباد، ضمن الرسائل، ١٣٦٥هـ، مقالة أولى، ص٣١-٣٢. كذلك، الغزالي، "المعارف العقلية"، تحقيق عبد الكريم العثمان، دمشق ١٩٦٣، الباب الخامس، الفصل الرابع، ص١٠٣، و"رسائل أخوان الصفا"، الزركلي، القاهرة ١٩٢٨، وابن المرزبان، "رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة"، نشرة سلمون بوبر، ليبزج ١٩٥١، فصل٦، ٧، ٨، ٩.

(٣) في المطبوع س (فلا اشتراك).

(٤) هذا تعريف أرسطو نفسه للحركة، وبحسب ترجمة يوسف كرم لاصل تعريف أرسطو، «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة». المصدر السابق ص١٨١. وكتاب" الطبيعة" لأرسطو، مقالة٣، فصل١، ص١٦٥ فما بعد (٢٠١أ-سطر١١). وهو تعريف ابن سينا، "النجاة "، ص١٠٥، ويعرض الغزالي في "المقاصد" بأنها في المشهور الانتقال من مكان إلى مكان، وفي الاصطلاح، السلوك من صفة إلى أُخرى، الموضع السابق، ص٣٠٤. =

بكمال هو التوجه نحوه. فالتوجه هو الكمال الأول لكن لا مطلقاً، فإن حصول أحد الكمالين سابق على صاحبه، يصدق عليه أنه كمال أول لما بالقوة، فإذا قيد بقولنا: من حيث هو بالقوة انطبق حينئذ الحد على الحركة.

وهذا فيه خلل أيضاً، فإن الكمال الأول أرادوا به الكمال السابق والمعنى بالسبق هاهنا السبق الزماني، فيكون قد أخذوا الزمان في (١٧٥) تعريف الحركة، على أن تصور الكمال لا يخلو من خفاء.

وللقدماء تعريفات أُخر رديئة[1] كقولهم،:- الحركة هي الغيرية[2]، إذ كانت تفيد تغير الحال أو "هي زوال من حال إلى حال" أو" سلوك من قوة إلى فعل "، فإن المفيد لشيء لا يجب أن يكون نفس ذلك الشيء، والزوال والسلوك من الألفاظ المرادفة للحركة

س: الحركة تطلق على معنيين:

أحدهما: الأمر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى.

والثاني: التوسط بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث أي حد يفرض لا يوجد المتحرك قبله ولا بعده فيه.

وهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة لا تتغير مادام متحركاً، بل قد تتغير حدود التوسط، وليس المتحرك متوسطاً لوجوده في حد دون آخر، بل لأنه بحيث أي حد نفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه.

= ويستصعب الفارابي حدها لأنها تطلق على أنواع الحركة الأربعة، ولكنه يقول ((ولكن يسمها أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل))" مسائل متفرقة". ص١٩، وابن رشد،" تفسير ما بعد الطبيعة "، ج٣، مقالة اللام، ص١٤٣٨.

(١) في المطبوع (دورية).

(٢) تعريفها بأنها الغيرية هو تعريف فيثاغورس، ذكر ذلك الشيرازي، وقال انه قريب من تعريف أفلاطون، فإنها خروج عن المساواة وقد ذكرنا كل هذا قبل قليل، ولنكرر الشيرازي، ج٣، "الأسفار" فصل ٥١، ص٢٤-٢٥.

قال الشيخ: والأول لا يحصل في الأعيان وإنما حصوله في الذهن، لأنه لا يحصل، والمتحرك بين المبدأ والمنتهى، وإنما يتوهم حصوله، إذا كان المتحرك عند المنتهى. وهناك يكون هذا المعنى المعقول قد انقطع وعدم، فليس له ذات قائمة في الأعيان، وارتسامه في الذهن، لأن المتحرك له نسبة إلى مكان متروك، وآخر مطلوب، فيرتسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حال ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحس.

ثم قال:" إن الحركة بمعنى التوسط توجد في آن، لأن كل آن نفرضه[1] ويصح[2] أن يقال إن المتحرك لم يكن قبله ولا بعده فيه ".

وما يقال من "أن الحركة في زمان" إنما يشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنى الأول الذي وجوده في الذهن، وأما الحركة بهذا المعنى فإن كونها في الزمان لا يعني به مطابقتها للزمان. بل لأنها لا تخلو من قطع، يكون ذلك القطع مطابقاً للزمان.

وكما أن المسافة مسافة شخصية إنما توجد لها حدود ونُقط بالفرض، كذلك[3] هذا الكون المتوسط إنما هو كون شخصي لا توجد له حدود إلا بالفرض التابع فرض حدود المسافة، فإذا وافى حداً من حدود المسافة الفرضية كون كان ذلك الكون حاصلاً بالفرض، وكما أن حصول الحدود في المسافة بالفرض لا يخرجها عن الشخصية كذلك الحدود في هذا الكون.

ولو كانت حدود هذا الكون حاصلة بالفعل(١٧٦) لكان منقسماً إلى مالا ينقسم فكان آن حصوله غير آن خروجه، وبين الآنين يكون ساكناً[4] وليس كذلك.

---

(١) في المطبوع (يفرض).

(٢) بعد هذه العلامة (") و أولها (يصح أن يقال...) إلى نهاية العلامة بقوله (ولان الأجسام...) من الصفحات التالية ساقطة من س.

(٣) في المطبوع "هو"...

(٤) في المطبوع (سالباً).

سر: اختلف الناس في وجودها، فأقوى شُبة النفاة: أنها إن كانت موجودة فإما أن تقبل القسمة دائماً أو لا[1]. والثاني يلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ، والأول يلزم منه عدم وجود الحركة لأنها حينئذ لا وجود لها في الحال، وإلا لأنقسم الحال لانقسامها، والماضي والمستقبل معدومان فالحركة معدومة.

والجواب عنه: إن الحركة صحيح أنها لاوجود لها في الحال، ولا يلزم من نفي الوجود الحالي نفي مطلق الوجود، هذا[2] إن قلنا بانقسام الجوهر، وقولهم: "الماضي والمستقبل معدومان" إن أرادوا به العدم في الحال فهو حق، وإلا فهو ممنوع.

واعترض صاحب «المعتبر»[3] على الحركة المكانية بأنها إما أن تكون عبارة عن المماسة الأولى،أو عن الثانية،أو عن الزوال عن المماسة الأولى، أو عن مجموع المماستين،أو عنهما وعن الزوال.

والأولان باطلان، وإلا لما بقي فرق بين الحركة والسكون.

والثالث باطل، فإن الزوال عدمي والحركة عندكم موجودة [4].

وكذلك مجموع المماستين ، فان الأولى مفقودة حال حصول الثانية، فلا تحصل أجزاؤها فلا تكون موجودة وكذلك الرابع[5].

---

(١) لكي يكون هذا التقسيم واضحاً نقول:- إن الحركة إما أن تقبل القسمة الفعلية دائماً أو تقبل بها وتقف، أو لا تقبل سوى القسمة الذهنية وهو مفاد كلام ابن سينا أو أرسطو من قبله...، انظر، حواشينا السابقة عن أرسطو وسواه حاشية (٣٧) من هذا البحث.

(٢) في المطبوع (وهذا).

(٣) هو أبو البركات البغدادي، هبة الله علي بن ملكا، مات بعد عام ٥٦٠هـ/١١٦٤م، بعد أن عمر كثيراً وقيل إنه بلغ التسعين من العمر، كان يهودياً ثم أسلم، ويذكر هنري كوربان، أن اسمه ورد في نص عبراني تحت اسم نثنايل وهو ما يرادف من حيث الأصل اللغوي (لهبة الله) في العربية (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، بيروت ١٩٦٦، ص٢٦٨. اعتنى بآثاره ودرسها بشكل خاص المستشرق (س. بينيس)، وكتابه الذي اشتهر به (المعتبر في الحكمة) مطبوع في حيدر آباد سنة ١٣٥٧-١٣٥٨هـ. بثلاث مجلدات، المنطق، الطبيعيات، الإلهيات.

(٤) انظر، المعتبر، ج٢، حيدر آباد، الدكن، ص٢٥-٣٧.

(٥) في المطبوع (الخامس).

وأجاب عنه، أن المماسة الأولى كانت حاصلة أولاً ثم بعد ذلك حصلت المماسة الثانية، فالمماستان حاصلتان ولا يلزم [1]من كونهما حاصلتين، حصولهما دفعة، "والحركة مجموع المماستين، وإذا كان مجموع المماستين موجوداً وإن كان لا دفعة"[2] فالحركة موجودة[3]. وهذا الجواب لا يخلو من فساد، والحق في الجواب ما سلف من ان الحركة هي التوسط بين المبدأ والمنتهى [4].

سر: تفتقر الحركة إلى ستة أمور[5]:

الأول[6]،المتحرك:- وهذا ظاهر، فإنها عرض لا بد لها من محل، ولا يجوز أن يكون بالقوة من كل وجه، و إلا لكان معدوماً، فكيف تحل فيه الحركة الموجودة؟ فهو [7]لا محال بالفعل، فإن [8]كان من كل وجه استحال تحركه أيضاً،لأن الحركة طلب لكمال معدوم، فيكون المتحرك بالقوة من حيث ذلك الكمال، وعلى فرض بالفعل من كل وجه. هذا خلف. فالمتحرك مشتمل[9] على قوة وفعل، فهو لجسم (١٧٧) تفرض له الحركة، وليست الحركة صورة مقومة له ولا للجسم، لأنها عرض، والجسم لا يتقوم بعرض. ولأنها تعرض لجسم بالفعل، ولا وجود لجسم عام، ولأن الحركة لا توجد أنواعها بالفعل،ولا يتنوع ما هو بالفعل، ولأنها

---

(١) (من..) محذوفة من المطبوع.

(٢) من "ساقطة من المطبوع"

(٣) المعتبر، ج٢، حيدر آباد، الدكن، ص٢٥-٣٧.

(٤) في المطبوع لايخلو من نظر،والحق في ما سلف في ان الحركة هي التوسط بين.

(٥) كذلك يقرر أرسطو أن الحركة تفتقر إلى ستة أمور وتابعه معظم فلاسفتنا "الطبيعة"، ج٢، المقالة الخامسة (٢٢٤أ-٢٢٤ب) مع شرح يحيى بن عدي، وابن السمح، ص٤٩٣، وكذلك الرازي٦، فخر الدين" المباحث المشرقية"، ج١، الفن الخامس، فصل ٢١، ص٩٨ فما بعد، الشيرازي "الأسفار"، ج٣، فصل٢٣، ص٧٥ فما بعد.

(٦) (الأول) إضافة من وضعنا.

(٧) في المطبوع وهو.

(٨) في المطبوع وان.

فانية بأجزائها فكيف تقوم ما هو موجود؟ فقد ظهر في هذا فساد ظن أن الحركة هي الطبيعة أعني جوهر الشيء الصوري.

الثاني المحرك: فإن الحركة أمر موجود حادث لابد له من سبب، ولا يجوز أن يكون سببه الجسم من حيث هو هو وإلا لدامت الحركة بدوامه بل كان كل جزء مفروض من أجزاء الحركة يدوم بدوام الجسم، مع دوامه لا يوجد معاقبة فلا توجد الحركة.

ولأن[1] "الأجسام متساوية في الجسمية فهي كلها متحركة" [2]. وكان يجب تشابه حركاتها لاستلزام التساوي في العلل، التساوي في المعلولات.

ولانه إن طلب مكاناً معيناً سكن عنده وإن لم يطلب مكاناً،فلا اختصاص له بجهة من الجهات، فيتحرك إلى الكل أو لا يتحرك.

ولا ينتقض[3] بعض هذه بالطبيعة الثابتة،فإن الطبيعة لا تقتضي لذاتها الحركة، وإلا لزم دوام الحركة، بل أن لا تحصل حركة أصلاً[4]. بل إنما تقتضي الطبيعة الحركة عند خروجها عن الحالة الملائمة إلى الحالة غير الملائمة، ثم هذه غير الملائمة[5] يشترك فيها[6] الوصول إلى الأيون[7]، التي يصل إليها المتحرك على سبيل القطع والتجدد مما يفصلها الوهم، وإن كانت المسافة والحركة في الأعيان موصولتين.

---

(١) بين العلامتين ساقطة من س.

(٢)كلام أفلاطون و أرسطو واتباعهما حجة مفادها، لو كانت الحياة سببها الجسم، لكان كل جسم حياً، وعلى ضوئها تأتي حجة الحلي هذه في الفصل بين الحركة والمتحرك. وقد فصلنا الحجج مع المقارنة بالمفهوم الحديث للحياة والحي في الفصل الثالث من كتابنا، من" الميثولوجيا إلى الفلسفة"، الكويت ١٩٧٣.

(٣) في س، (ولا ينقض).

(٤) كلمة (أصلاً) ساقطة من س.

(٥) في س، (ثم إن الغير ملائمة..) وفي الأصل: ثم الغير الملائمة هذه، والصحيح ما وضعنا.

(٦) في س يشترك في الوصول.

(٧) الأيون: جمع اين بمعنى المكان وهو من مصطلحات الفلاسفة.

فعلّة الحركة أمران:- ثابت هو الطبيعة، ومتجدد هو الوصول إلى الحيثيات والأينيات لغير الملائمة على سبيل التجدد حتى يصل الجسم إلى مكانه الطبيعي[1]. وكذلك القول في النفوس الثابتة أحوالها فإنها لا تقتضي الحركة ما لم تتجدد لها إرادات ودواع[2] متجددة.

سؤال: جَعلتَ الوصول إلى اقرب المكانين علة للوصول إلى أبعدهما. والعلة حاصلة مع المعلول.

جواب: هو من العلل المُعدة، بمعنى أن الطبيعة تقتضي الحصول في المكان الثالث بشرط حصولها في المكان الثاني.

ثم اعلم أن المحرك إن كان داخلاً في الجسم، فإن حرك بإرادة وكانت{١٧٨} الحركات متفننة فهو القوة الحيوانية، وإن كانت متفقة[3] فهي القوة الفلكية. وإن كان بغير إرادة فإن حرك حركات متفننة فهي [4]القوة النباتية وإلا فهي[5] الطبيعية، وقد تطلق الطبيعية على الثالث والرابع، وقد يجتمع ما يحدث عن الطبيعة والإرادة الحادث بحسب الطباع.

---

(١) الوصول للمكان الطبيعي كنهاية للحركة مقصور عند أرسطو على الحركة المستقيمة، ولم يحدد ذلك الحلي، لان الحركة الدورية عند أرسطو وسواه من فلاسفتنا هي طلب الكمال الإلهي لا المكان الطبيعي. أرسطو، "الطبيعة"، ج٢، المقالة الخامسة، الفصل السادس، من ٢٢٩ب فما بعد مع الشروح إلى ٢٣١أ، وكذلك المقالة الثامنة، الفصل الثامن، من ص٨٩١، (٢٦١ب) فما بعد.

والكندي يعتبر الحركة إلى المكان الطبيعي على المستقيمة فقط، رسائله، ج٢، ورسالته في الإبانه عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، ص٤٠-٤٢، ومواضع أُخرى من الرسالة.

وكذلك ابن سينا، "النجاة "، قسم الطبيعيات، ص١٠٧، وكذلك ص١١٢ فما بعد، في تضاد الحركات.

(٢) كذا في الأصل وفي س (دواعي).

(٣) بمعنى غير متنوعة.

(٤) في المطبوع و س "فهو".

(٥) في المطبوع و س "فهو".

وإن كان خارجاً،فان كان مبدأ الحركة من الجسم فهو القاسر وإلا فالحركة عرضية وسيأتي البحث عن هذه الأقسام.

الثالث: ما فيه الحركة[1]:

والمعنى به ههنا كون الجوهر يتحرك من نوع مقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف، وقد حُصر في المشهور في أربع مقولات لا غير:

{المقولة الاولى}[2] الكم – وتقع فيه الحركة باعتبارين[3]:

أحدهما – التخلخل والتكاثف.

والثاني - النمو والذبول[4].

أما الاعتبار الأول: فالدليل عليه،ما سيأتي من تركب الجسم من الهيولى التي لا تتقدر بذاتها والصورة.

---

(١) سيفصل المصنف ذلك في المقالة الثالثة من المبحث الأول، وكل ذلك جار بحسب تقسيمات أرسطو للحركات كما هو واضح، انظر، "الطبيعة"، المقالة الرابعة، ف٢، ص٧٤٦ فما بعد (٢٤٣أ، ٣ فما بعد) ثم يفصل الكلام في القسرية والطبيعية الخ، في المقالة الثامنة من الفصل الرابع، (٢٥٢ب-٢٥٦أ)، ص٨٣٤ –٨٤٤.

وكذلك ابن سينا، "النجاة "، الطبيعيات، ص١٠٨، وانظر المصادر عن الحركة عموماً، أول هذا المبحث، كذلك ابن سينا، "الرسالة العرشية"، مجموع الرسائل، حيدر آباد ١٣٥٣هـ، رسالة رقم ٤، ص١٠، حيث يوضح أنواع المحركين، الطبيعي والإرادي، وهم ستة حسب قاعدة هل يحرك بالطبع ام بالشعور دون تعقل، أم مع تعقل، وهو يقصد الجامد والنباتي والحيواني، والإنساني، والفلكي والله، كذلك الشيرازي، "الأسفار "، ج٣، فصل٤، ص١٠ فما بعد.

(٢) ليست في الاصل استوجبها المقام.

(٣) في س، (باعتبار).

(٤) هذان النوعان من الحركة عند أرسطو حركة واحدة هي النمو والذبول ولا ذكر للتخلخل والتكاثف بل هي شيء واحد. انظر "الطبيعة "، المقالة الخامسة، فصل١ (٢٢٥ب-٢٢٦أ) سطر٣٠.

وعند الكندي يعتبر الربو والنمو نوعاً، والذبول والاضمحلال، نوعاً آخر، كتاب الجواهر الخمسة، ضمن رسائله، ج٢، ص٢٢، ومثله عند ابن سينا" النجاة "، ص١٠٦.

وحاصل كلامهم أن المقدار زائد على الجسم. فنسبة[1] المقادير إليه على السوية، فجاز انتقاله من أحد تلك المقادير إلى الآخر.

وهذه الحجة على تقدير تسليم أصولها دالة على جواز المعنى الأعم من الحركة[2]، وهو الخروج مطلقاً وليس الخروج التدريجي[3].

وربما احتجوا بالقارورة إذا كبت على الماء بعد المص يداخلها الماء[4]. مع أنه لا خلاء ثم، لما يأتي[5]، بل لأن الهواء بالمص خرج منه شيء[6]، فاكتسب الباقي مقداراً أكبر قسراً لضرورة الملاء، فعند دخول الماء رجع الهواء[7] إلى حجمه الطبيعي، فدخل الماء[8].

---

(١) في المطبوع وفي س، ونسبة.

(٢) يراد بالحركة هنا التغير عموماً لا الحركة الانتقالية من المكان فقط. وهو تحديد أرسطو لها والمؤلف يأخذ بنفس تقسيماته وكذلك فعل سائر فلاسفتنا. وقد أشرنا إلى موضع كلام أرسطو عن الحركة، أول مبحث الحركة عند الحلي. خصوصاً المقالة الخامسة من الفصل الأول، (٢٢٥ب) فما بعد. كما أشرنا إلى اتباعه من فلاسفتنا. يكفي أن نشير من المصادر المذكورة أعلاه إلى "المباحث المشرقية" للرازي حيث يتكلم فيما تقال عليه الحركة من المقولات.ج١، الفن الخامس، الفصول من السابع – الرابع عشر. ص٥٦٣-٥٨١، وكذلك الشيرازي.ج٣، فصل ٢٢ فما بعد، ص٦٩، والمهم كلامه عن الحركة الجوهرية كما سنوضح، وكذلك عن عدم وجودها في المقولات الأخرى، ج٣، المرحلة الثامنة، فصل ٢، ص١٨٤ فما بعد.

(٣) ربما فهم بهذا أن التغير يلحق الجوهر. والحال أنه و أرسطو وابن سينا ...الخ. لا يرون أن هناك علاقة بين التغير الكمي للشيء بالكيف. أي أن التغير لا يلحق الجوهر، بل يلحق حجمه أو كيفياته، كما سنوضح بعد قليل.

(٤) في المطبوع وفي س، (فإنها بداخلها الماء...) بزيادة كلمة (فإنها...)

(٥) في المبحث الرابع في الخلاء.

(٦) في المطبوع وفي س، العبارة بالشكل التالي (وبل لان الهواء خرج منه بالمص شيء)

(٧) في س، الهواء.

(٨) في س، جملة (فدخل الماء) محذوفة.

وقد يحتجون بالأواني المصدعة[1] عند الغليان لزيادة المقدار.

وهاتان الحجتان وإن لزمهما ما ذكرنا على الأولى لكن تضعفان[2] من حيثية أُخرى، وهي عدم البرهان على حصر السبب في ما ذكروه.

و أما الاعتبار الثاني: فإنهم قالوا إذا زاد الجسم باتصال آخر،وكانت الزيادة مداخلة للأصل دافعة لأجزائه إلى جميع الأقطار[3] متشبهة بطبيعة الجسم المدخول فيه فهو النمو وضده الذبول، ولا شك في أن ههنا حركة مكانية، أما الحركة التي ذكروها زائدة على المكانية فالكلام عليها كما في الأولى.

المقولة الثانية:- الكيف – وأثبتوا الحركة في الانفعالات والانفعاليات منه، فإن الحار قد يبرد {١٧٩} يسيراً يسيراً وبالعكس[4].

وأنكر جماعة الاستحالة، وسيأتي البحث معهم.

وكذلك الحال "والملكة "، فإن البدن قد ينتقل إلى الصحة على التدريج، والنفس قد تنتقل إلى العلم يسيراً يسيراً، وكذلك القول في القوة واللاقوة.

ومنعوا من الحركة في الكيفيات المختصة بالكميات[5].

واعلم [6] أن الذي يمكنهم الاستدلال به على وقوع الحركة فيما ذكروا،

---

(١) في س، بالأواني المتصدعة.

(٢) كلمة (لكن) ساقطة من س.

(٣) في س، الجملة (إلى جميع الأقطار على التناسب...).

(٤) كما عند أرسطو ومدرسته ومن فلاسفتنا ابن سينا، وهو الاستحالة عندهم: انظر أرسطو،" الطبيعة "، المقالة الخامسة، الفصل الأول (٢٦٦أ) وكذلك المقالة السابعة، الفصل الثالث ٢٤٥ب فما بعد، ولا نكرر مواضع كلام فلاسفتنا عنها وعن الحركة عموماً وقد سبق.

(٥) في س، مشبهة.

(٦) في مجمل كلام المؤلف، حتى نهاية البحث الثاني، نلاحظ انه ينطلق من فيزياء ميكانيكية، فلا يوجد وسط بين حركة وأُخرى، وهم يمنعون أن يلحق التغير بالكم تغيراً بالكيف وبالعكس، على عكس ما هو مقبول الآن في سائر العلوم وعند المادية الديالكتيكية كمبدأ عام. وهم لا يقرون بتأثير هذه التغيرات في الكم والكيف و الأين والوضع. بل الجوهر، ويمنعون التغير فيه وفي بقية المقولات الأرسطية المعروفة كما سيشرح المؤلف، أي في المضاف والتملك والفعل والانتقال.

إنما هو(١) البناء على الحس، وأنت تعلم أن الحس قد يحصل فيه(٢) الشيء على التدريج وإن كان في نفس الأمر بخلاف ذلك، النطفة المتكونة حيواناً فجاز العكس.

---

(١) الأين بمعنى المكان. والكلام في الأصل في س ناقص هكذا الآتي وقوع الحركة فيه: انظر، أرسطو: "الطبيعة"، المقالة الخامسة، الفصل الأول ٢٦٦أ-٢٦٦ب، والكندي مختصراً في كتاب الجواهر الخمسة، ج٢، ص٢٦، ومع بعض التفاصيل في ج٢،" رسالته في الإبانة من أن طبيعة الفلك".ص٤٠ فما بعد، وابن سينا،" النجاة"، ص١٠٦.

(٢) هذا مصداق ملاحظتنا السابقة عن منعهم الحركة والتغير في الجوهر، وكل ما سيقوله في هذه الصفحة لإثبات هذا المنع، وهو جار على أساس أرسطو الذي يمنع الحركة في غير هذه الأقسام الأربعة السابقة. "الطبيعة"، المقالة الخامسة من الفصل الأول، (٢٢٥ب-٢٢٦أ) حيث يقرر أن لا حركة في الجوهر أو المضاف أو الفعل ولا للتكون ولا للتغير تغير، كذلك ٢٦٦ب، ومع أن الكندي لا يفصل على وجود الحركة الجوهرية وهي حركة الكون والفساد، واليك النص، بعد أن يذكر من أقسام الحركة والكون والفساد يقول ((فأما الكون فلا يكون كما يكون (يتولد) الإنسان من الحرارة والبرودة، وكذلك الفساد لا يكون (يوجد أو يحصل) إلا في الجوهر، كما إذا صار)، انظر الرسائل ج٢، كتاب الجواهر الخمسة،٢ قارن ابن رشد، الكون والفساد، بنص رسائل ابن رشد، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ، المقالة الأولى.

وابن سينا، يرى أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقيص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك، فإذاً لاشيء من الحركات في الجوهر، فإذاً كونها وفسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة،" النجاة"، ص١٠٥، وكذلك مع تفصيل في طبيعيات "الشفاء "، الفن الثالث، الكون والفساد، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، وكل ما أورده المؤلف هنا جار حسب ابن سينا ويستعمل نفس حججه وكأنه يختصر عنه،" النجاة "، الطبيعيات، ص١٠٦، حيث يقرر أن لا حركة سوى هذه الأربعة.

والغزالي:" المقاصد"، الموضع السابق، ص٣٥، يقرر هذا ويقول:" إن الانتقال في الجوهر لا توجد فيه حركة مع أدلة"، ولتوضيح هذه المسألة بقدر تعلقها بالفيزياء الحديثة، وعلم الحركة الحديث عموماً، نورد قول الغزالي وننقده، يقول «وفي الجوهر فلا يتصور فيه حركة، فالماء يستحيل هواء دفعة، والنطفة تستحيل إنساناً دفعة »، وبرهانه، انه إذا ابتدأ إما أن يبقى النوع الذي كان، أو لم يبق، فان بقي فهو بعد غد زائل، عما كان عليه، إذ هو إنسان مثلاً. ولا يتصور تفاوت إنسان اشد إنسانية من آخر، بخلاف السواد، وان زال النوع بالكلية، فهو زائل بالكلية، فإذن الجوهرية تغيرت عن النوع من النوع، مزيلة للنوع، فان كان النوع باقياً، كانت=

المقولة الثالثة:- "الأين": و وقوع الحركة فيه ظاهر...

المقولة الرابعة:- "الوضع": وقد ينتقل الجسم من وضع إلى غيره على التدريج قطعاً كالحاوي الثابت في مكانه المتحرك في وضعه بالدور، وانتقال أجزائه لا يوجب انتقاله في المكان، ولا استبعاد في حركة أجزاء الجسم في الأين،وحركة جملة الجسم في الوضع.

وأما باقي المقولات فقد منعوا من وقوع الحركة فيها، أما الجوهر فلأنه غير قابل للشدة وللضعف فلا تكون فيه حركة.

=الاستحالة في العرض لا في الفصل والجنس اعني انه لا في الحد، والحقيقة أن المبدأ الجدلي المعروف اليوم يقول: إن التحولات التدريجية تتحول في نقطة معينة، عندما تتجاوز معدل أو ميزان وحدة الشيء إلى تغير نوعي أو جوهري مثلاً: الماء بالحرارة التدريجية حتى مائة في ظروف ضغط جوي معينة يتحول بقفزة التصاعد التدريجي في الكم (كم الحرارة) وانفصال الجزئيات إلى بخار، وذلك بعد أن اصبح التناقض الداخلي عامل من قياس الشيء، اعني الجامع أو الموحد للجزئيات، في صيغة معينة، وفي هذا الجواب على قول الفيزياء القديمة عن زوال النوع بالكلية أو بقائه بالكلية، فالحقيقة، أن التغير لا يكون إلا بطفرة، ولكن هذه الطفرة يتحكم فيها شيئان:

١- أن لكل شيء مقياسه أو معدله، الموحد لعوامل التناقض السلبية والإيجابية فيه، وكل تغير يحصل فيه دون المعدل، لا يؤدي إلى تحوله نوعياً أو جوهرياً. درجات الحرارة قبل المائة، لا تتجاوز قابلية الماء على أن حصول التغير التدريجي فيه حتى ذلك الرقم ...

٢- تغير تدريجي كمي أو نوعي يؤدي في نقطة معينة إلى تغير نوعي أو كمي (نوعي إذا كان التغير التدريجي كمياً، وكمي إذا كان التغير نوعياً للوصول إلى كم جديد). راجع كتابنا في "الفلسفة العلمية ". القسم الأول. ونرجو أن يلاحظ القارئ الملاحظة الهامة عن موقف ابن سينا والرازي والشيرازي بعد قليل، حيث أن ابن سينا يقول بحركة كمية، وبما أننا سنتكلم عن موقف ابن سينا والشيرازي عن الحركة الجوهرية (الكم والكيف والقفزة) فيما بعد، نقدم الآن ما يدل على قول الشيرازي، والمعدل أو شبيهه وسنكتفي بالإشارة إلى مواضع أقواله التي رأينا فيها هذا الرأي، ج٣، ص٦٢، أولها، وص٦٣، وص٦٨، وسطها، وص٨٤، النصف الثاني منها، الثلث الأخير من ص١٠٤، ص١٠٨، ص١٠٩، على إنني الاحظ: أولا انه يربط العملية بقوى مافوقية، كما نجد عنده قولاً بوجود ثابت مقابل للمتغير هو شبيه بمثل أفلاطون. واخيراً أخشى ان التحليل العميق لمذهبة هذا سيضعنا مرة أُخرى أمام مذهب الخلق المتجدد الاشعري، الذي يرى أن جوهر الأشياء: مادتها وأعراضها كلها في خلق جديد كل لحظة.

والأولى ممنوعة - وسيأتي البحث فيها - والثانية منتقضة بالكم.

وأيضاً موضوع الصور الجوهرية إلا يقوم[1] بالفعل لا بالصورة.

والذات التي لا توجد إلا بالقوة يستحيل أن تتحرك بالفعل، فإن جعل المتحرك[2] هو الهيولى فلا بد له من صورة حال الحركة، فإن كان الجوهر حال الحركة هو الجوهر السابق فليست الحركة في الجوهر، وإن كان غيره، فيكون الأول قد فسد وحدث الجوهر المتوسط، ويكون جوهران متميزين[3] بالفعل، ويكون الكلام[4] في الانتقال إلى الوسط كالكلام[5] في الانتقال إلى الطرف، فإنه إن كان دفعة، فلا حركة، وإن كان على التدريج، فلا بد من جوهر متوسط. ولا يلزم على هذا الكلام في الأعراض، لأن الهيولى مفتقرة في قوامها[6] نوعاً بالفعل إلى وجود الصورة، فيجب أن يكون الجوهر المتوسط بين الجوهرين حاصلاً بالفعل، ولا كذلك العرض المتوسط بين العرضين لاستغناء الموضوع عنه.

واعلم أن هذا الفرق ضعيف[7]، لأن الكيفية المتوسطة بين الكيفيتين إن كانت هي الكيفية الأولى{١٨٠}، فلا حركة في الكيف، بل عسى أن تكون[8] في أمر آخر غير الكيف،وليس الكلام فيه. وإن كانت غيرها فالانتقال إليها إن

---

(١) في س، (يقوم).

(٢) في س، العبارة بالشكل التالي (مستحيل بالفعل فان حصل المتحرك...).

(٣) في س، متحيزين.

(٤) في س، فيكون.

(٥) في س، الوسط.

(٦) في س، قوامها.

(٧) قوله (واعلم) إلى قوله «وهو يناـفي الحركة » رد على إجازتهم في التغيير على الأعراض، ما لا يجيزونه على الجواهر. وهو رد صحيح، ويتضح أن المشكلة في الحجتين هو أن التغير سواء في الجوهر أو العرض يؤدي إلى افتراض عدم التدرج أو التوسط في لحظة معينة، ولو فكروا قليلاً لقالوا بالطفرة أو القفزة بمفهومها الديالكتيكي الحديث. فكأن ما استبعدوه وهو عدم التدرج وعدم التوسط هو ما تقبله الفيزياء الديالكتيكي الحديث عموماً.

(٨) كلمة (أن) ساقطة من س.

كـان دفعـة فـلا حركـة[1]، وإن كـان علـى التـدريج فـثم كيفيـة متوسـطة غـير هذه،وينتقل الكلام إليها.

ولا ينفعهم الاعتذار بأن الكيفيات المتوسطة موجودة بالقوة غير متناهية لأن الذي بالقوة معدوم. فإذن لا متوسط، وهو ينافي الحركة.

وقد [2]يستدل في هذا الموضوع بأن الجوهر لو تحرك من الجوهرية لكان إلى لا جوهرية. والتالي باطل. فإن الجوهر لا يمكـن انقلاب عينـه، والسلوك ينتهي إلى

---

(١) في المطبوع وفي س، فلا حركة له.

(٢) قوله، وقد يستدل- قوله: من كيفية أُخرى. كلام جيد. وهو بهذا يجيز التغير في الجوهر كما يجيزه في الكيفيات. وملاحظتي انه يكاد يقول بمفهوم للتغير قريب من المفهوم الحديث أي التغير يلحق الجوهر بسبب التغيرات العرضية، كما أن التغير الكمي يؤثر في الكيف وبالعكس، بل وحتى القفزة، وذلك عند حديثه قبل قليل عن أن الحس يرى التغير تدريجياً وهو بالعكس كما يحصل من صيرورة النطفة حيواناً – وقد سبق أن قدمت بعض الإيضاحات حول هذه المسألة. والحق أن فخر الدين الرازي، يشكك في منع الحركة الجوهرية، أي الحركة في الجوهر، فمع انه يقبل أن الصورة الجوهرية (الكون والفساد) لا يكون بحركة، بل فجأة، فإنا نجد جميع ما سيقوله الشيرازي. / انظر بعد سطور من هذه التعليقة / في بعض مواضع من كتابه "الأسفار الأربعة"، هو كيفية مناقشات الرازي وإيراداته لمذهب ابن سينا وتشككات ابن سينا نفسه. والظاهر أن الشيرازي قد طور رأيي ابن سينا والرازي حتى وصل إلى القول بالحركة الجوهرية. يورد الرازي وبعده الشيرازي ملخص حجج ابن سينا وابطال أن الكون أو الحركة في الجوهر يحدث بحركة تدريجية على أساس: أن الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد، فحدوثها ليس تدريجياً بل دفعة، وكذلك حجة أُخرى لابن سينا، ثم حجة ثالثة هي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون له حركة، ثم يورد نقد ابن سينا لهذه الحجج، ثم يقول، و أرجو أن ينتبه القارئ إلى ما سيقول الرازي هنا على لسان مثبتي الحركة في الصور أو الحركة الجوهرية ثم انه – أي ابن سينا – بعد الاستدلال أو رد شبه من اثبت الحركة في الصورة وهي أن المني يكون حيوانا يسيراً يسيراً، والبذور تكون نباتاً يسيراً يسيراً (و أجاب عنه): أن المني إلى أن يتكون تعرض له تكونات أُخر تصل ما بينها استحالات في الكيف والكم. والمني لايزال يستحيل يسيراً يسيرا وهو بعد مني إلى أن يبلغ حد التسلخ عن الصورة المنوية ويصير علقة وكذلك يصير مضغة وبعده عظاماً لكن ظاهر الحال يوهم ان هذا السلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أُخرى، ولذلك هناك انتقالات دفعة في الصور تتخللها حركات في الكيفية. فهذا مجموع ما ذكره استدلالاً، وهذا الكلام إذا ما قورن بالتفسير الديالكتيكي المبني على التدرج الكمي أو الكيف على الطفرة النوعية، حالما يصل التغير الكمي أو الكيفي إلى حد ليس تدرجاً فقط، بل تدرجاً مع طفرة، لذلك فانا أرى أن كلام ابن سينا، هو قول اصبح من قول المعترضين ربما ذمهم الشيرازي نفسه، ان كل ما يقوله الشيرازي،=

شـيء غير الـذي منـه ابتـداء الحركـة، فـإذا كـانـت الحركـة مـن نفس الجوهريـة، فالانتهاء إلى شـيء غير جوهر.

وهذا الاستدلال رديء جداً، وقد وقع الخلل فيه لوقوع[1] الغفلة عن اعتبار الحيثيات، فإن الحركة المتنازع فيها ليست من الجوهر من حيث هو هو، بل من جوهر معين هو الصورة المعينة إلى جوهر آخر. وهذا[2] كما في الكيفيات إذا تحرك الجسم من كيفية إلى أُخرى.

وأما "المضاف " فإنه أبداً، عارض للغير، فإن كان معروضه قابلاً للحركة، قبلها بتوسط، كالسخونة والبرودة، لما قبلتا الزيادة والنقصان، كان الأسخن والأبرد قابلين لهما وإلا فلا تكون الحركة أولاً بالذات للمعروض، وثانياً وبالعرض للإضافة.

وأما" متى"، فإن الانتقال فيها يقع دفعة كالانتقال من سنة إلى أُخرى، ولا يقع في زمان، وإلا لكان لمتى متى آخر ويتسلسل.

وأما "الملك" فإنه لما كان عبارة عن نسبة الجسم باعتبار الشامل له، كان تبدله إنما هو في السطح الحاوي وفي المكان، فلا يكون فيه لذاته حركة.

والحق أن الملك عبارة عن نسبة الشيء إلى غيره نسبة التملك، فلا يكون أيضا فيه[3] حركة، بل تقع دفعة.

=مصدره عند أرسطو وابن سينا والرازي، سواء على لسانهم هم أو على لسان من خالفوهم اوردوا لهم حججهم، انظر، الشيرازي "الأسفار "، ج٣، فصل ١٩-٢٨ – ص٦١-١١٢، على ان الشيرازي يطور الموضوع ويورد نصوصاً مهمة تدل على قوله بان التضاد والحركة موجودة في كل شيء وكذلك يشبه القول بوجود (المقياس) مع التغيرية أو عاملاً المحافظة على الصفات الجوهرية قوله «فقد عرفت ان الحجة الدالة على نفي الحركة في الصورة الجوهرية دالة بعينها على نفي الحركة في الجوهر، مما قالوا به مثبتو الحركة في الصورة الجوهرية هو الذي يتمسك به مثبتو الحركة في الكيف.

(١) في المطبوع " بوقوع".

(٢) كلمة هذا ساقطة من س.

(٣) في س، فيها وفي المطبوع "منهما".

و أما أن" يفعل" وأن "ينفعل"، فقد منعوا من الحركة فيهما، وان كان قد جوز قوم الحركة فيهما.

واحتج المانعون بأنه لو كان الانتقال من التبرد إلى التسخن على التدريج، لكان لا يخلو إما أن {١٨١} يكون ذلك والبرد والتبرد[١]، أو عندما ينتهي التبرد، والقسمان باطلان.

أما الأول:- فلأن الانتقال إلى التسخن أخذ من طبيعة السخونة[٢]، وفي طبيعة التسخن أخذ من طبيعة السخونة[٣]، فنكون عندما نقصد الحر نقصد البرد[٤].

وأما الثاني:- فإنه يكون عند الانتهاء والوقوف على البرد كما سيأتي من[٥] ثبوت السكون بين الحركات المتضادة.

وأيضاً فإن ذلك الانتقال إن[٦] كان نفس التسخن فليس بين التبرد والتسخن إلا زمان سكون، أو آن. وإن كان انتقالاً إلى التسخن،فحينئذ لا يخلو: إما أن يكون الانتقال إلى التسخن أخذاً من طبيعة التسخن[٧] أو لا يكون. فإن لم يكن فليس ذلك استحالة. وإن كان فهناك أخذ من طبيعة السخونة فيكون عند الانتقال إلى التسخن قد وجد التسخن، إلا أن يفرض التسخن ما هو الغاية[٨].

واحتج المجوزون بأن الشيء قد ينتقل من آن يفعل ولا ينتقل اليهما [٩]على التدريج مثل السواد فإنه غاية التسود. وايضاً فإن الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يشتد وبالعكس.

---

(١) في المطبوع كالتالي: " اما ان يكون ذلك التبرد تبرداً اولاً، أو عندما ينتهي إلى التسخين..."

(٢) في المطبوع وفي س، السخن.

(٣) في المطبوع وفي س، التسخن.

(٤) العبارة في س كالآتي (فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد).

(٥) في س، في.

(٦) كلمة (ان) محذوفة في س.

(٧) في س، السخونة.

(٨) في المطبوع ارباك في النقل يخالف النسخة الام الذي اثبتناه

(٩) في المطبوع، و " أن لا ينفعل إليها وهو خلاف المعنى.

واجاب الشيخ عن الأول: بأن الحركة لا تكون فيهما بل في اكتساب الهيأة والصورة. والتي بها يصح أن يصدر الفعل والانفعال. وعن الثاني: بأن الانتقال يكون في السرعة، وهي كيفية ليست بفعل ولا انفعال.

الرابع والخامس[1]: ما منه وما إليه، وتعلقها بهما ظاهر فإن حد الحركة: "أنها كمال أول يتوصل بها إلى كمال ثان ". وقد يكونان ضدين.

وقد يكونان بين ضدين لكن أحدهما أقرب من ضد[2] والآخر أقرب من الآخر.

وقد لا يتضادان ولا يتوسطان المتضادين بل لهما نسبة إلى أمور متضادة أو متقابلة بوجه ما كما في الفلك. وقد يثبت الحصول فيهما زماناً فيحصل[3] بين الحركتين سكون.وقد لا يثبت إلا آناً كالفلك.

وقد يكونان بالفعل[4] كما في حركات الأجسام المستقيمة الحركة[5]. وقد يكونان بالقوة كما في الفلك،فإنه إذا فرضت فيه مبدأ ، كان ذلك حاصلاً

(١) في المطبوع د و هـ على وفق ترقيمه السابق... و يقصد المؤلف به حركة الكون والفساد، وقد اخرجه أرسطو من مفهوم الحركات الاربعة السابقة، اعني الحركة في الكم والكيف والمكان والوضع. ومن جهة أُخرى. فالمؤلف يقرب بين مفاهيم حركة الكون هذه، فعلى الرغم من تعريفها تعريفاً صحيحاً يقول انها كمال اول يتوصل به إلى كمال ثان، مثل انتقال الشيء من القوة إلى الفعل، أي من البذرة التي هي شجرة بالقوة والاستعداد إلى الشجرة بالفعل والتحقق الوجودي، وهذا هو مفهوم أرسطو وابن سينا، الخ، لمعنى الكون. اقول:ولعله يخلط بين هذا وبين الحركة المستقيمة وهي حركة مكانية لا حركة كون، اعني الحركة من وإلى. ولو كان المقصود هو الحركة المستقيمة لما كانت قسماً فانياً، بل هي جزء من الحركة، في الأين (القسم الثالث من اقسامه اعلاه). ولهذا احببنا التنوير. وقد ذكرنا المصادر عن فكرة الكون هذه وكذلك القوة والفعل. اما عن الحركة المستقيمة فانظر حواشي ص٦٤-٧٠ من الحلي.

(٢) هذا في الاصل، والاصح: من ضده.

(٣) في المطبوع وفي س، (وقد يثبت الضدان فيهما).

(٤) أي ما منه، واليه، أي طرفا الحركة: المبدأ والنهاية، ولذلك فهما فعليان في المتحرك بالاستقامة وهو من – إلى، ولكنهما فرضيان في الحركة الدورية، إن الدائرة ليس فيها نقدا.ة هي البداية أو النهاية، وكذلك حركتها....

(٥) ساقطة من س والمطبوع.

بالقوة{١٨٢} والفرض ومبدأ الحركة المستديرة هو بعينه المنتهى، لكن باعتبارين. وإذا قيس المبدأ والنهاية إلى معروضهما أعني الحركة كان قياس التضايف. وإذا قيس أحدهما إلى الآخر، لم يكن قياس التضايف، فإنه قد يعقل أحدهما[1] لا مع الآخر بل يكون أحدهما مضاداً للآخر.

السادس: الزمان وتعلق الحركة به على ما قلناه أولاً[2].

سر: الجسم في حال سكونه له نسبة ثابتة إلى الأمور الثابتة، وله عدم الحركة، فالسكون إن أطلق على الأول، فهو ثبوتي.وإن أطلق على الثاني فهو عدمي. والحكماء جعلوا الأول من مقولة الوضع، والثاني هو السكون. والمتكلمون جعلوا السكون هو الأول.

سر: السكون يقابل الحركة، إما مقابلة الضدين، أو مقابلة العدم والملكة على الخلاف في التفسير [3].

وقد جعل قوم السكون يقابل الحركة عن المكان.

---

(١) في الأصل وفي س: احدهما الا مع الآخر. وما اثبتناه انسب.

(٢) أي حين كلامه عن مقولة: متى. قبل صفحتين كان كلامه عن المقولات التي لا يكون فيها حركة بحسب المشهور. وتعلق الزمان بالحركة سيأتي مفصلاً عند الحلي في المبحث الخامس مع حواشينا والمصادر عليه.

(٣) مذهب المؤلف هو المقابلة بين الضدين: انظر كذلك ص٧٠ عند كلامه عن تقاسيم الحركة إلى البطيئة والسريعة. والمذهب الثاني هو مذهب ابن سينا. كذلك فان مذهب ابن سينا. هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك. وعند ابن سينا على خلاف أصحاب مذهب الجوهر الفرد – ليس البطء تخلل السكون والحركة. والمؤلف يحتج بنفس ما يذكره الشيخ هنا، اعني ان نسبة حركة السهم أو الفرس إلى حركة الشمس كنسبة السكون إلى الحركة، لشدة سرعة حركة الأخيرة، أما سبب البطء والسرعة عند ابن سينا فهو أنها ليس بسبب تخلل الساكنين بل قد يكونان في نفس الحركة وهي متصلة لشدتها وضعفها. "النجاة"، المقالة الثانية، الكلام في الحركة، ص١١٠-١١١، ص١١٤-١١٥. فصل في التقابل بين الحركة والسكون. والحلي يعرض لرأي الذريين، أي تخلل السكونات، ص٢٣، ص٧٠ فما بعد، وقد فصل الكلام في الموضوع فخر الدين الرازي، ج١، الفن= =الخامس، الفصول ١٢-٢٠، ص٥٩٤ فما بعد. حيث يذكر حجج الفلاسفة في أن السكون أمر عدمي وهي حجتان، وكذلك الفصول ٢٥-٣٠، ص٦٠٤ فما بعد، حيث يتكلم عن السرعة والبطء واسبابها وحقيقتها والشيرازي، ج٣، المرحلة الثامنة.

وآخرون جعلوه مقابلاً للحركة إليه. وآخرون قالوا:- السكون[1] لا يقابل حركة خاصة وإلا لكان المتحرك يمنة ساكناً، لكونه مسلوباً عند[2] الحركة يسرة، بل السكون في المكان يقابل الحركة عنهُ وإليه، وإذا جعل السكون عدم الحركة لم يكن عدماً مطلقاً بل عدماً مع إمكان الوجود[3]. بخلاف عدم القرنين للإنسان، فله نحو من الوجود وله علة هي علة الوجود، لكن عند ارتفاعها فآناً سيظهر أن علة العدم هي[4] عدم العلة. ويستدعي المحل استدعاء الأمور الوجودية. فأما[5] لما قلنا أنه عدم شيء عن شيء، فقد جعلنا للعدم محلاً.

واعلم أن السكون لما كان عدم الحركة مما من شأنه أن يتحرك وجب اشتراطه بالزمان، فإن الجسم في الآن الواحد من حيث هو في آن لا يمكن أن يتحرك فلا يكون ساكناً ولا متحركاً، ولا استبعاد في خلو الجسم عن هاتين الحالتين. ومثبتو الجزء يحيلون ذلك.

---

(١) في س، (ان السرعة والبطء واسبابها وحقيقتها والشيرازي، ج٣، المرحلة الثامنة السكون ...).

(٢) في المطبوع، عنه.

(٣) العبارة في س، كالاتي (بل عدم امكان الوجود بخلاف ...).

(٤) كلمة (هي) ساقطة من س.

(٥) في س، (فانه)، وفي الأصل، فاما، وفي المطبوع، عما والصحيح، ما اثبتناه.

المبحث الثالث:

في المكان(1):

(1) يبحث أرسطو موضوع المكان في كتابه" الطبيعة"، المقالة الرابعة - الفصل الأول إلى نهاية فصل٥، ج١، ص٢٧١-٣٣٧ (٢٠٨أ-٢١٣أ). وينقل أرسطو رأي أفلاطون بان المكان أو البعد هو الهيولى. الطبيعة، ج١، ص٢٨٥.

وقد أكد عديد من مؤرخينا هذا، كما فعل أبو البركات (انظر ماسيلي عن هذا الفصل). كذلك انظر، محاورة طيماوس، ضمن محاورات أفلاطون، بالإنكليزية (Timae us،d ٥٢) . انظر تحليل واختصار برنيت للفكرة عند أفلاطون، كتابه: Greekphilosophy, Tales to platoNe Wyork، fr,٢٦١ p,١٩٦٨ . وعند الكندي، الذي يتابع أرسطو أن الزمان موجود باختصار ويعتمد على بعض حجته، أقول عند الكندي. أن أفلاطون يقول أن المكان جسم، ثم يشرح بان معنى ذلك أن المكان عند أفلاطون هو الهيولى. وكلام الكندي عن المكان هو نفس كلام أرسطو مختصراً، نفس الموضع، ص٢٦-٣١. ويأخذ ابن سينا بموقف أرسطو، الذي يتلخص في أن الأجسام لا تتداخل، وليس المكان مساوٍ لأبعاد المتمكن، بل هو سطح محيط، على نمط أرسطو، ويرفض أن يكون المكان هو الهيولى أو البعد أو الجسم. ويرفض الخلاء ويقدم عدة أدلة لاثبات إنه أن فرض فهو ذات وكم وجوهر وذو وضع، ولكنه يقدم أدلة على أن الخلاء فرض غير صحيح، "النجاة"، ص١١٨.

وقارن للتفصيلات، د. حسن مجيدالعبيدي، نظرية المكان عند ابن سينا، بغداد ١٩٨٧، حيث يورد حجج ابن سينا كاملة مقارنة مع أرسطو والسابقين وابن رشد والبغدادي والفخر الرازي، ويوجز الغزالي مع عمق الأقوال في المكان ويذكر رأي أرسطو ويأخذ به على لسان الفلاسفة. ويرفض أن يكون المكان هو البعد. ويرفض انه محتوى الجسم سواء كان ملاء أو خلاء. ويفند القول بالخلاء بحجج خمس، "المقاصد"، الموضع السابق، ص٣١٢-٣١٧. وابن رشد، "السماع الطبيعي "، المقالة الرابعة، مثل أرسطو، ص٣٧ فما بعد، وينقل الأشعري مذاهب في المكان والوقت، ج٢، مقالات، ص٤٤٢-٤٤٣. وينقل الأخوان خمسة مذاهب في معنى المكان رسائلهم، ج٢، الرسالة ١٥، ص٩ فما بعد. ونجد عند الغزالي نقلاً لثلاثة مذاهب في المكان. الأربعين، القاهرة ١٣٤٤، ص١٩٥. نجد تعريفاً للمكان والخلاء عند الخوارزمي في" مفاتيح العلوم"، فان فلتون، برل ١٨٩٥، المقالة الثانية. الباب الأول. ص١٣٧. كذلك عن الجوهر الفرد، والزمان والهيولى ...الغ كذلك ص١٣٦، ١٣٨ والبلخي، "البدء والتاريخ"، موقف أفلاطون من المكان وانه محدود ومطلق، وكذلك يقول بالخلاء، انظر، بنيس،" مذهب الذرة"، كلامه عن الرازي، حيث يقارن ويذكر النصوص والمصادر الكافية عن فكرة الرازي هذه، ص٤٨ فما بعد. وأبو البركات، "المعتبر"، ج٢،فصل١٢، ص٤٠ فما بعد، كذلك مفهوم الخلاء، فصل١٣-١٦، حيث بين في الفصل الأخير تكملة القول فيهما. حتى ص٦٨ وأيضاً نجد=

قد وقعت المشاجرة في وجود المكان أولاً، ثم في ماهيته.

أما النفاة فقد احتجوا بحجج:

الأولى: أنه لو كان موجوداً لكان إما جوهراً وإما عرضاً، والقسمان باطلان.

أما الأول: فلأنه إن كان متحيزاً،أو المتمكن حال فيه[1]، لزم التداخل وافتقاره إلى مكان لصحة {١٨٣}الانتقال عليه. وإن كان مفارقاً استحال اختصاص المقارن به،لعدم الأولوية.

وأيضاً فكيف[2] يكون مفارقاً مع وقوع الإشارة الحسية إليه؟

وأما الثاني: فلأنه إن قام بالمتمكن كان منتقلاً بانتقاله والمكان منتقل عنه، ولزم افتقاره إلى المحل في الحلول. وافتقار المحل إليه أيضاً في ذلك فيأخذ جهة الدور، وإن قام بغيره وكان ذلك الغير متحيزاً تسلسل. وإن كان غير متحيز استحال وقوع الإشارة إليه

الثانية: أنه ان كان جسماً لزم ما ذكرنا من المحال، وأيضاً فليس هو من بسائط الأجسام ولا مركباتها. وإن كان غير جسم بطل ما يقولونه من مطابقته للجسم ومساواته له، فإن مساوي الجسم جسم.

الثالثة الانتقال إن أوجب إثبات المكان للمنتقل، فللسطح وللخط وللنقطة مكان، ومكان النقطة مساوٍ لها، فكيف تخصصت[3] إحدى النقطتين بالمكانية دون

= رأيه المخالف لأرسطو في معنى المكان واثبات الخلاء. ونجد كلاماً مفصلاً عند فخر الدين الرازي، فيورد أربعة أدلة لإبطال المكان، ويرد عليها، ثم يورد ثلاثة أدلة لمثبتية، "المباحث المشرقية "، ج١، فصل١٦- ص٢١٧ فما بعد. ثم يبين خمسة مذاهب للقائلين بوجوده. وهو يأخذ بمذاهب أرسطو انه السطح الحاوي، ويرفض انه البعد أو الهيولى أو الخلاء. ويقدم أدلة القائلين في الخلاء ثم يرد عليها، ص٢٢٨، ثم يورد أدلة النافين للخلاء ويرد عليهم، ص٢٢٨ فما بعد. وانظر حواشينا عن الخلاء فيما بعد. ثم يبين موقفه هو، ج١، فصل ٢١، ص٢٤٩ فما بعد.

(١) في المطبوع، المتمكن، فيه حال.

(٢) في المطبوع، كيف.

(٣) في المطبوع وفي س، يخصص.

الأُخرى، ولا[1] يمكنكم أن تقولوا: إن كل واحدة مكان للأُخرى[2].

الرابعة: لو كان النامي في مكان لكان مكانه نامياً بجسمه[3]، فيكون للمكان مكان.

واحتج المثبتون بوجود النقلة التي هي مفارقة لغير جوهر وكم وكيف، فهي إذن لشيء كان الجسم فيه ثم استبدل به[4].

وأيضاً فالتعاقب دال على وجود المكان، فإنا نرى الجسم يفارق موضعاً ثم نشاهد آخراً حاصلاً فيه.

ولأن الفوقية والسفلية معلومة لكل أحد، وليس يصير الجسم فوقاً باعتبار جوهره أو كمه أو كيفه، بل باعتبار حلوله في المكان الأعلى والأسفل.

وإثبات المكان قريب من البين بنفسه، ولهذا ما يرسخ عند الدهماء، إثبات كل موجود في مكان، وإن ما لا مكان له لا وجود له.

ثم أجابوا عن حجج النفاة:

أما عن الأولى[5]: فلأن المكان عندهم إما عرض هو سطح، فينقطع التسلسل باعتبار وجود جسم لامكان له هو المحيط، وإما بعد قائم لا في مادة، ولا يلزم وجود كل بعد في بعد.

وأما عن الثانية:- فلأن المساواة إن أخذت على الإطلاق، فهو على سبيل المجاز، وإلا فالمقصود منها إما مساواة الظاهر من الجعسم[6] للباطن[7] من الحاوي وإما مساواة بعد المحاط لبعد المحيط[8]{١٨٤}.

---

(١) في المطبوع، فلا.

(٢) فى المطبوع وفي س، العبارة كالآتي (إن كل واحدة منهما مكان للأُخرى)

(٣) في س،(نامياً)

(٤) كلمة (به) ساقطة في س.

(٥) في س، الأول.

(٦)ربما كان هناك نقص محذوف عمداً أو نسخاً والصحيح: الظاهرة الجسم المحوي للباطن من الحاوي، جرياً على تعريف ارسطو للمكان، كما سيورده كاملاً فيما بعد.

(٧) في المطبوع وفي س، الباطن.

(٨) في المطبوع وفي س، العبارة كالآتي(واما مساواة بعد المكان لبعد المتمكن).

وأما عن الثالثة[1]: فلأن الانتقال قد يكون انتقالاً بالذات،وقد يكون انتقالاً بالعرض، وليس المحوج إلى المكان هو مطلق الانتقال، بل الانتقال[2] الذاتي الذي لا يكون على سبيل الاستتباع.

وأما عن الرابعة: فلأن النامي كما يستبدل الكم كذلك يستبدل المكان، وإنما كان يجب نماء المكان تبعاً لنمائه لو كان المكان واحداً حالتي النمو والذبول.

سر: اختلف المتفقون[3] على وجود المكان في ماهيته، وتحقيق الخلاف أن نقول:- المكان ليس هو نفس الجسم، بل إما أن يكون جزءاً منه أو خارجاً.

والأول:إما أن يكون هو الهيولى أو الصورة[4].

والثاني: إما أن يكون مساوياً لأقطار الجسم الثلاث، أو لا يكون [5]. والأول هو البعد والثاني هو السطح.

والبعد قد يكون فارغاً وقد يكون ممتلئاً[6]، والسطح قد يكون أي سطح كان،وقد يكون هو[7] السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر

---

(١)المطبوع، الثالث.

(٢) في س، العبارة كالآتي (اختلف الناس المتقدمون) وهو اشتباه.

(٣) عبارة (بل الانتقال) محذوفة في س.

(٤) في س الجملة (والثاني اما أن يكون جزءاً منه أو خارجاً والأول اما أن يكون الهيولى أو الصورة) مكررة سهواً.

(٥) ربما كان اكثر وضوحاً لو قال: لأقطار الجسم الثلاثة، أي الطول والعرض والعمق، وهو معنى الجسم عند أرسطو والرواقيين ومعظم فلاسفتنا. انظر، كتابنا حوار بين الفلاسفة، ص٤٥-١٤٦، حيث اوضحت عديد من الآراء في الجسم من اليونان إلى فلاسفتنا.

(٦) في س، مملوءً.

(٧) كلمة هو محذوفة من س.

من الجسم المحوي[١]، وقد صار إلى كل واحد من هذه الاحتمالات فريق. والأول[٢] منقول عن "أفلاطن". ويؤول بأن المراد من الهيولى في كلام "أفلاطن" هاهنا هو البعد.

والأخير هو المنقول عن أرسطو. وأصبح القائلون بالهيولى بأنها قابلة للتعاقب. والمكان قابل له فالهيولى هي المكان. واحتج القائلون بالصورة بأن الصورة حاو ومحدد[٣]، والمكان حاو ومحدد، فالصورة هي المكان. وهذان المذهبان باطلان.

فإن المشهور في الاصطلاح من أمر المكان: أنه الذي يتحرك ذو المكان عنه، ويفارقه بالحركة وتقع الحركة فيه وإليه. ومفارقة[٤] الشيء لجزئه غير معقول، وكذلك وقوع الحركة إلى الهيولى والصورة أو عنهما.

---

(١) هذا هو اختيار أرسطو، فالمكان عنده هو السطح، ولكن ليس أي سطح بل السطح الباطن من الجسم الحاوي ...الخ. ومن قول بعد قليل ((والأخير هو المنقول عن أرسطو» يراد به هذا التعرف للمكان ... كما أن الرد الأول على النفاة يتطابق مع تصور أرسطو وابن سينا وابن رشد، ومعظم فلاسفتنا للعالم والمكان. فالعالم ككل حسب ما عرف بعد أرسطو" بنظرية بطليموس":كرة مغلقة مكانها هو امتدادها، أي ينتهي بانتهاء ما سموه بالفلك المحيط، مثل قشرة البيضة للبيضة، ولا يوجد وراءه بعد من خلاء أو ملاء. وهذا معنى قوله: (ولا يلزم وجود كل في بعد) وكانت احدى حجج زينون تفترض أن لكل جسم مكاناً يحيط به، ويلزم التسلسل، فقطع أرسطو التسلسل بان عرف المكان التعريف الوارد اعلاه، واعتبر العالم ككل في مكان ما ولامتداده هو أو لامتداد الكرة، وان صح أن لكل جسم جزئي مكاناً ليستا من جسم آخر محيط به، ولكن هذا لاينطبق على مكان العالم ككل. والمؤلف ينقل رأيين للقائلين بوجود المكان: قول أفلاطون انه البعد، وان البعد هوالهيولى، وبعضهم يرى انه الصورة، وقول أرسطو (ولم يذكره) ولكنه اختاره كسائر فلاسفتنا هو أن المكان هو السطح الظاهر من العالم المحوي. على مابينت في هذه الحاشية، وقد ذكرنا مصادر عن المكان لهؤلاء فيما تقدم، أول مبحث المكان.

(٢) المطبوع "فالأول".

(٣)المطبوع، بأن الصورة حاوية ومحددة.

(٤) في س، مفارق.

على أن البراهين التي ذكروها عواقر. فإن من شرط إنتاج الشكل الثاني الاختلاف بالكيف على ما مر في المنطق.

واحتج القائلون بالبعد بوجوه[1]:

---

(١) قوله:(وهذان مذهبان باطلان)، وكذلك قوله:(واحتج القائلون بالبعد)، اقول المقصود مذهب أفلاطون، في المكان الذي يوضحه احسن توضيح ابو البركات البغدادي، في كتابه ((المعتبر)) قسم الطبيعيات، القسم الثاني، موضوع المكان، الخلاء، ونقده، الفصول (١٢-١٦)، ص٤٠-٦٩ خصوصاً الفصلان الاخيران. واوضح أن البغدادي يذهب مذهب أفلاطون، يقول «ولذلك قال أفلاطون في كتابه طيماوس وحكاه أرسطو طاليس من أن المكان هو الهيولى ويفارق الخلاء والمكان بهذا المعنى للهيولى بمعان اضافية فالخلاء موضع لامتمكن فيه، والمكان ما فيه متمكن، والهيولى موضوع ولما فيه من صورة وللجسم المركب منهما. والاسم الاضافي للشيء فانما هو له بتلك الاضافة فهذا البعد الامتدادي هو الموضوع أو الهيولى، والخلاء الهيولي بحسب الاعتبارات المذكورة وبحسب ما دل عليه مفهوم هذه الأسماء في مواصفات القائلين بها، وقد ناقض أرسطو قول أفلاطون بان الموضع هو الهيولى، فقال لان المتحرك يتحرك عن مكانه وموضعه بهيولاه وصورته فيفارق مكانه ولا يفارق هيولاه. وهذا حق ولكنه لايناقض بحال قول أفلاطون، فانه يقول: إن المكان الهيولى واحد في الطبيعة لا في الصورة والمعنى، ولا في ما به صار هذا مكاناً وهذا هيولى وانما هو واحد في البعدية الامتدادية، كما نقول إن الإنسان واحد في الجسمية، فهذا البعد الامتدادي خال من صورة الجسمية وصفاتها واعرافها،حالة معه بعد امتدادي مصور بصورة الجسمية ومتحل بأعرافها فهذا مكان للمتمكن من مكانه لا عن هيولاه». المعتبر، ج٢، فصل١٥، ص٥٤-٥٥، وانظر كذلك فصل١٦، ص٦٧، وهذا مايؤكده برنت في كتابه (الفلاسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، انظر اشارتنا السابقة قبل قليل. ويرفض اخوان الصفا: أن تكون هي البعد،" رسائلهم"، ج٢، رسالة ١٥، ص٤، فما بعد، ونجد في هذه الرسالة ايضاً كلامهم في لواحق الجسم الطبيعي كالزمان والمكان ويمكن التعرف على آراء الرازي المتكلم والسهروردي والشيرازي واخذهم بمذهب أفلاطون في الجسم وان الهيولى الابعاد، حسب مذهب أفلاطون في تعاليق، بنس، "مذهب الذرة"، ص٧٠ وواضح أن الحلي يرفض هذا المذهب بشقيه.

أحدها: أن المكان مساو للمتمكن، والمساوي ليس إلا البعد، فالمكان هو البعد.{١٨٥}

الثاني: التخليل يقتضي جعل المكان هو البُعد، فإنا لو رفعنا[١] الأجسام المحوية في الإناء[٢] لثبت البعد، فنعلم[٣] أن تلك الاجسام كانت حاصلة فيه.

الثالث: أن المكان لو كان سطحاً لزم حركة الساكن، والثاني باطل فالمقدم مثله. وبيان الشرطية مايتمثلون به من الحجر الواقف في الماء والطير الساكن في الهواء.

الرابع : وصف الناس المكان بالفراغ والامتلاء،مع عدم وصفهم السطح بذلك.

الخامس: من المعلوم أن كل جسم في مكان، وليس كل جسم في سطح لتناهي الأبعاد فالمكان غير السطح[٤].

السادس: النار في حركتها علواً ليست طالبة نهاية الجسم الفوقاني، لعدم ملاقاة النهاية سائر أجزائها. فهي إذن طالبة للترتيب في البُعد.

والجواب عن الأول: أن المساواة إن عني بها المساواة في المقدار، فهو ممنوع. وإن عني بها مطابقة النهاية له،فهو مسلم، فإن السطح الظاهر من المحوي مساو للباطن من الحاوي.

وعن الثاني: أن التخليل[٥] إنما يقتضي وجود الشيء بعد إقامة البرهان عليه ويكون مختلطاً بغيره غير متميز[٦] عند العقل. فمع التخليل يتميز عما عداه.

---

(١) في المطبوع وفي س، لو دفعنا.

(٢) وفي س (الانات).

(٣) في س، فيعلم.

(٤) في س، (فالمكان هو السطح).

(٥) في المطبوع وفي س، (التحليل).

(٦) كلمة (غير)ساقطة من المطبوع وفي (س)، وصارت العبارة "متميزاً عن العقل".

على أن رفع المتمكن لا يقتضي إثبات البُعد مالم يتوهم نهايات الجسم[1] المحيط محفوظة على الوضع الأول، وعدم دخول شيء آخر فيها، فلا يجب من رفع المتمكن ثبوت البُعد.

وعن الثالث: أن الطائر والحجر ليسا بمتحركين وإن فارقا السطح المطيف بهما ضرورة، إن مبدأ الحركة والتغير ليس منهما[2]، فإن أخذت الحركة على معنى أعم من هذا كانا متحركين وهما غير ساكنين، إن عني بالسكون محافظة الجسم لمكانه[3] زماناً، ولا استبعاد في سلب الحركة والسكون عن هذا كما أنهما يسلبان عن الجسم اذا اخذ وجوده مقيداً بالآن. وأما إن عني بالسكون محافظة الجسم للنسب التي له بالقياس إلى الثابتات فهو ساكن، ولا مشاحة في مثل هذه المباحث اللفظية.

وعن الرابع: إن البعد أبعد عند الناس في[4] وصفه بالفراغ والامتلاء، وإنما يصفون الجسم المحيط. ونسبة السطح إلى الجسم المحيط أقرب من نسبة البعد إليه، ولهذا لو توهموا قيام السطح المحيط بنفسه {١٨٦} مجرداً من جسم يقوم به، لوصفوه بما وصفوا الجسم.

على أن العبرة ههنا ليس فيما يفرضه العامة.

وعن الخامس: أنه لازم على تقدير وجوب هذه الكلية[5] فإن للمنازع أن ينازع فيها.

على أن هذه الكلية لو سلمت لتوزع في دلالتها على جعل المكان بعداً فلعله غير البعد والسطح.

---

(١) فى س (نهايات البعد).

(٢) في المطبوع وفي س (ليس فيهما).

(٣) قوله (زماناً) محذوف من س.

(٤) في المطبوع وفي س (من).

(٥) المراد بالكلية: قوله: القائلين بالبعد في حجتهم الخامسة اعلاه ...

وعن السادس: إن طلب النار ليس بأن يلاقي كلٌ منهما كل جزء من المطلوب، فإن هذا محال، بل بأن يلاقي نهايتها نهاية المطلوب، وحينئذ يندفع الإشكال.

ثم لو سلم أنها غير طالبة للسطح فلم لا تكون طالبة للوضع؟ ولا يجب استدعاء الوضع البعد.

واحتج القائلون بالسطح مطلقاً: بأن البعد باطل والسطح الحاوي يوجب أن تكون[1] بعض الأجسام غير متمكنة في مكان.

والجواب: ما مر. على أن هؤلاء يلزمهم أن يكون لبعض الأجسام مكانان وهو فاسد. واحتج القائلون بالسطح الحاوي[2] بأن الجسم لا بد وأن يحصل في مكان[3]، وذلك إما أن يكون بالمداخلة كما يذهب إليه أصحاب البعد وهو باطل[4] أو بالمماسة، وهو السطح.

ثم ردوا على أصحاب البُعد بأن المكان لو كان بُعداً، لزم تداخل البُعدين وهو بعد[5] المكان والمتمكن، وهو محال،لأن كل مجموع فهو أعظم من آحاده، وإنما لزم التداخل لأن عند وجود المتمكن إن بقي البعد المنظور[6] الذي جعل[7]

---

(١) في س (يوجب أن يكون)

(٢) المقصود بهم الأرسطيون: ومنهم أرسطو وابن سينا ومعظم شراح أرسطو من فلاسفة الإسلام، وشذ عنهم ابو البركات البغدادي حسب علمنا، هذا ولا تعرف ممثلاً للقائلين بان المكان هو السطح مطلقاً، وقد ذكرنا أن مدرسة أفلاطون ترى أن المكان هو البعد أو الهيولى، وذكرنا مصادر هذه الاقوال فيما تقدم ...

(٣) في س (لابد وان يجعل في مكان)، وفي المطبوع "لابد ان يكون في مكان".

(٤) في س كلمة (باطل) ساقطة.

(٥) المطبوع:"وهما بعدا".

(٦) في س (المفطور).

(٧) في س (جعله).

مكاناً، لزم ما قيل وإلا لكان[1] المعدوم متمكناً في الموجود أو بالعكس، وهما محالان.

وأيضاً البعد قابل للحركة وكل قابل للحركة[2] فله مكان، فللبعد مكان[3]. أما الكبرى فظاهرة.

وأما الصغرى فلأنه لو امتنع منها[4] لكان الامتناع إما للذات أو لغيرها. والأول يقتضي امتناع قبول الأجسام ذوات الأبعاد الحركة. والثاني باطل، فلأن ذلك الغير إن كان لازماً نقلنا الكلام إليه، وإن كان عارضاً جازت مفارقته، فافتقر البُعد حينئذ إلى مكان.

والأقرب إلى الحق أحد هذين والأخير أقرب.

---

(١) في س (والا كان).

(٢) قوله (وكل قابل للحركة) محذوف من س.

(٣) في س (فالبعد وكان).

(٤) في المطبوع وفي س / (فيها).

المبحث الرابع:

في الخلاء[1]

(١) تناول أرسطو موضوع الخلاء وأدلة مثبتيه وردّ هو عليهم،" الطبيعة "، ج١، المقالة الرابعة الفصول من السادس إلى التاسع، ص٣٣٨-٤٠٣، (٢١٣أ-٢١٧ب) ويذكر أسماء انكساغوراس وديمقريطس ولوقيس، الأول رد على أصحاب الخلاء، ويذكر عن حجج لهم: منها حجة استحالة الحركة بدونه، وان التخلخل والتكاثف والنمو، ثم يذكر قول فيثاغورس، بوجود خلاء خارج العالم المعروف، الفصل السادس، ثم يبين حال الخلاء، ويرد على حججهم في الفصل السابع.

وابن سينا يبحث الخلاء، ويرد على مثبتيه، أنظره وموجز رأيه ما قدمناه في مصادر موضوع المكان، فيما تقدم. ويذكر ابن سينا الحجة الثانية والثالثة ونقده لها، "النجاة "، فصل المكان، ص١١٩ فما بعد، ويذكر الحجة الأولى في" الإشارات "، قسم الطبيعيات، الفصل الثاني، ص٢٦٠، وكذلك الفصول ٢٩-٣١، ص٢٤٨-٢٥١، ويذكر حجج إبطالها، في" تسع رسائل في الحكمة".

ويذكر الغزالي في "مقاصد الفلاسفة"، حججاً خمساً لابطال الخلاء، اثنين على أساس أن الخلاء ذو وضع ولا تتعين فيه جهات الاجسام، وثلاثة أُخرى على أساس استحالة الحركة معه أو فيه، وهو يذكر سابقاً حجة سادسة على أساس استحالة التداخل فيكون الحاصل ست حجج، وبعضها يذكرها الحلي هنا، المقاصد، الموضوع السابق، ص٣١٢ –٣١٦.

وفخر الدين الرازي، يثبت الخلاء ويورد أدلة:" المحصل "، السابق، ص٩٤ فما بعد، و"الأربعين"،، ص٢٧٠ فما بعد.

وابن رشد،" السماع الطبيعي "، المقالة الرابعة، ويرد على البعد المفارق أو الخلاء، ص٣٩. ومن الواضح أن القول بان الجبل كالخردلة مبني على القول بالجزء، كما يوضح ابن رشد هنا، و أضيف انه مبني على القول بالجزء بالفعل إلى ما لانهاية، فيصبح في الجبل مثل ما في الخردلة أو بالعكس. وقد قلنا في موضع من هذا الكتاب، أن خير كتاب و أطوله في موضوع الجزء الذي لا يتجزأ أو الخلاء نفياً أو إثباتا هو كتاب" المسائل في الخلاف بين البصريين وبين البغداديين "، نشره بيرم، ليدن١٩٠٢،في الخلاء يقدم ثماني حجج، وثماني حجج لإبطاله، مع رد على كل منهما، ص٢٤-٣٥.

و"رسائل أخوان الصفا" تصحيح الزركلي، القاهرة ١٩٢٨، ج١، رسالة (١٤)، ص٢٥٨ فما بعد. كذلك، السهروردي،" حكمة الإشراق". ق١، المقالة الثالثة، ص٨٩.

وينقل البلخي مذاهب في الخلاء، "البدء والتاريخ"، ج١، ص٢٤٢، وينقل الأشعري أيضاً، مذاهب لاثباته وإبطاله، مقالات، ج٢، وينقل مذهب الرازي الطبيب في وجود الخلاء، مع الرد على فكرة الخلاء، ابن حزم الفصل في الملل والنحل، القاهرة ١٣٣هـ، ج١، ومن أدلته لإبطال الخلاء مثال الرسقات والمحاجم،حيث ينقلها باسم مثبتة ولكنه يرى أنها دليل على بطلانه لا العكس، ص٣٢-٣٣=

كنا قد نقلنا عن القائلين بأن المكان بُعد، إن البعد قد يكون خالياً على ما يراه قوم منهم، وقد لا يكون[1]، فلنذكر الآن حجج الفريقين.

اما النفاة فقالوا:- إن المفسرين للخلاء يختلفون[2] فيقول بعضهم:

إنه" لاشيء "محض وهؤلاء لا منازعة معهم[3]، ويقول آخرون: إنه بُعدٌ يتقاطع فيه على زوايا قائمة، وهو غير قائم في مادة، واحتجوا على بطلان هذا بوجوه:

أحدها: أن الخلاء لو كان موجوداً لامتنعت الحركة والسكون، فإنهما إنما يكونان بحسب تعين حيز[4] باقتضاء الطبيعة فإذا استوى[5] نسبته إلى الجميع،فلا تخصيص[6] لأن الخلاء

= ويثبت أبو البركات الخلاء ويرد على نافيه،" المعتبر"، ج٢، الفصول، (١٣-١٦)، (ص٤٤-٦٨). وقد أشرنا إلى ذلك. والمهم انه يطيل القول فيها، ويفصل فخر الدين الرازي في المذاهب، فيعرض لمن يقول أن الخلاء ليس وجودياً مع إثباته، ومن يقول القولين، ج١، الفصل ١٩، ص٢٢٨ فما بعد، وهو احسن ما عرض في الموضوع، وكذلك فصل (٢٠).

(١) هذا التقسيم غير حاصر، فان أرسطو لا يقول: (بان المكان بُعد، بل هو السطح الحاوي)، ومع ذلك فهو وابن سينا وابن رشد وسواهم، يقولون بعدم خلاء. والمؤلف نفسه سيتناول المشكلة بهذه الأبعاد، وليس باختصار على القائلين بالبعد. ومما له دلالة هنا أن التوحيدي ينقل من السجستاني إملاء الأخير عليه أربعة مذاهب أو أقوال في الخلاء، "المقايسات"، مقايسة ٨٤، ص٢٩

(٢) في المطبوع وفي س، مختلفون.

(٣) الباحثون المحدثون في معنى الخلاء،عند الذريين اليونان ديمقريطس ولوقيبوس، يختلفون، فبعضهم يرى أن (void) عندهم بمعنى: اللاوجود أو العدم و not-Being، ويفسرها البعض بمعنى المكان الخالي Space، أو The Empty، في مقابل إملاء، وهو: The full أو Being، وكلاهما موجود عندهما، انظر

The ، Freeman، p٥٢٦ff، ch.١X، London ١٩٦٥، Early Greek philosophy، Burnet pre-Socratic philosophers. Oxford, ١٩٦٦, pp.٢٨٦ ff, Zeller, Out lines of the History of Greek philosophy, London ١٩٦٣, p.٦. ff.

(٤) في المطبوع وفي س، تغير حيز.

(٥) في س، والاستوى.

(٦) في المطبوع "فلا يخصص فان".

متساو [1]، والقسري إنما يكون لذي ميل طبيعي على ما يأتي، ولأن القسري عارض على الأمر الطبيعي، فهو مسبوق به أو بالسكون، ولأن الميل القسري إنما يبطله المعاوق، ولا معاوق في الخلاء.

الثاني: لو وجد الخلاء لتساوت الحركة مع العائق الحركة الخالية عنه، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة[2]، أنا نفرض الجسم يتحرك مسافة ما في زمان مع الخلاء ويتحرك تلك المسافة بعينها مع ملاقي في ضعف الزمان مرات معدودة، ثم نفرض ملاء آخر أرق من الملاقي الأول بحيث تكون نسبة معاوقة الملاء الأولى إلى معاوقته[3] كنسبة ضعف الزمان الأول إلى زمان الخلاء، فيتحرك المتحرك[4] تلك المسافة مع الملاء الثاني في زمان حركته مع الخلاء. ولو كانت المقاومة أقل لكانت الحركة مع الملاء أسرع، وهذا محال[5].

الثالث: الخلاء قابل للمساواة والمفاوتة[6]، وكل ما كان كذلك فهو إما كم أو ذو كم، فإن كان كماً فله هيولى، فالخلاء حال في الهيولى، فلا يكون خلاء، وإن كان ذا كم فهو جسم، فالخلاء غير خلاء.

---

(١) من الغريب أن القائلين بالخلاء والقائلين بنفيه، كلاهما يرى امتناع الحركة بدون افتراض ما يذهب إليه، أي ممتنع الحركة عند من يقول بالخلاء بدونه، وكذلك ممتنع الحركة عند القائلين بدون الملاء،أي عند افتراض الخلاء، وحاصل القول للحجة الأولى لمثبتي الخلاء.

(٢) في س، (بيان الملازمة الشرطية ... بزيادة كلمة والشرطية).

(٣) (إلى) محذوفة من س.

(٤) (التحرك) محذوفة من س.

(٥) نجد هذه الحجة مبسوطة في" طبيعيات أرسطو" والقدماء، ونجد هذا الدليل عند ابن سينا، النجاة، ص١٣٠،" وطبيعيات الشفاء"، وفي" طبيعيات النجاة" بإيجاز، ص١٢٢، كذلك نجد الحجة مفصلة عند المرزوقي، "الأزمنة والأمكنة"، ص١٥١، ج١، وهو يعرض آراء في الخلاء، قبل ذلك، كذلك عند الرازي المتكلم انظر، الهامش أعلاه (رقم١). في هذا المبحث، وذكرها مفصلة أبو البركات ورد عليها، "المعتبر"، ج٢، الفصل ١٤، ص٥٠-٥١، والرد عليها، فصل ١٥، ص٦٢ فما بعد.

(٦) في س – والمقاومة.

الرابع: الأبعاد متناهية على ما يأتي فهي مشَكّلة والشكل[1] إما أن يحصل للبعد لذاته[2] فيكون الجزء والكل متساويين فيه، أو للفاعل المحرك فلا بد من مخصص ويعود الكلام، أو لحال فيه، ويعود الكلام أيضاً، أو للمحل، فكل[3] بعد فله محل، فالخلاء له محل هو الهيولى، فليس بخلاء.{١٨٨}

الخامس: تلازم سطح الأجسام دال على امتناع الخلاء فإن الإناء الضيق الرأس إذا كان في أسفله ثقب[4] ضيقةُ وملئ وضم رأسه، لم ينزل الماء وإن فتح نزل. والأنبوبة إذا امتص[5] أحد طرفيها صعد الماء من الآخر و انتقالة[6] الجسم العظيم بالشيء اليسير إذا حكم اللحام بينهما [7].

وأما المثبتون: فقد احتجوا بأمرين:

أحدهما أن مع الملاء تمتنع[8] الحركة[9] إذ من شرط حصول الجسم في الحيز الثاني خلوة، وإلا لزم التداخل.

والثاني: السطوح المتلاقية إذا رفع بعضها عن بعض دفعة، ففي حال الرفع يخلو الوسط لاستحالة الانتقال إليها من[10] خارج دفعة.

---

(١) في س، والمشكل.

(٢) في س، (إما أن يحصل له البعد لذاته...)

(٣) في المطبوع وفي س، وكل بعد له محل.

(٤) في س، ثقبة.

(٥) في س، امتص.

(٦) في الأصل وس، وابساله، وضعنا إمالة اجتهاداً وهو انسب.

(٧) هذه الحجة المعروفة للقائلين بالخلاء، وعلى اساساتها، ولاعتبارات أُخرى تجريبية قالوا بضرورة وجود الخلاء، ويذكر هذه الحجة أرسطو ويرد عليها بان الحركة ممكنة مع الملاء بالتدافع، كتاب "الطبيعة"، مقالة (٤)، ج١ (٢١٣ب-٢١٤ب) والأخوان رسائلهم، ج٢، رسالة ١٥، ص٢٤، والملاحظ أن فخر الدين الرازي، يورد خمس حجج عقلية لاثباته وخمساً حسية كذلك. ومنها هاتان الحجتان، انظر، ج١، فصل ١٩، ص٢٢٨ فما بعد.

(٨) في س، يمتنع الحركة.

(٩) يذكر أرسطو لمعنى الملاء ثلاث حجج قوية، ذكر منها المصنف واحدة فقط هي الأولى.

(١٠) في المطبوع وفي س، إليه.

ثم أجابوا عن حجج النفاة:

أما عن الأولى: فلأن مقصد الحركات ليس هو أحد أجزاء الخلاء بل هو القرب من بعض الأجسام دون البعض. وأما مما ذكروه لنفي الحركة القسرية فضعيف جداً، لما يأتي من عدم استلزام الميل القسري الطبيعي،وقولهم "لا معاوق مع الخلاء "ممنوع.

أما أولاً فلأن انتفاء الحركة القسرية ليس لوجود المعاوق[1] بل لعدم القوة القسرية.

وأما ثانياً: فلأن الخلاء جاز أن توجد فيه أجزاء مبثوثة[2]. تكون عائقة للمتحرك في النفوذ الدائم[3].

وأما عن الثانية: فلأنّ الحركة تستدعي زماناً من حيث هي هي وتسبب[4] المعاوقة زماناً آخر، والقابل للزيادة والنقصان من الزمان بحسب الزيادة والنقصان في المعاوقة، إنما هو الثاني فاندفع المحذور وأيضاً جاز أن لا توجد مقاومة تكون نسبتها إلى المقاومة الأولى[5] كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الملاء الرقيق.

وأما عن الثالثة: فلأن القابل للمساواة والمفاوتة ليس هو الخلاء الموجود بين طرفي الجدار مثلاً بل الجسم الحاصل فيه تقديراً.

على أن القابل للمساواة والمقاومة لا يجب أن يكون حالاً في الهيولى.

وأما عن الرابعة: فلأن الشكل جاز أن يستند إلى الذات ...{١٨٩}

---

(١) في المطبوع وفي س، (المعاوق).

(٢) في س (ميتوله).

(٣) نعم فإن من يقول بالخلاء، يقول بوجود ذرات لا تتجزأ مبثوثة وهو قول أهل اليونان ومتكلمينا، وكذلك الرازي الطبيب ...، انظر بينس:" مذهب الذرة عند المسلمين "، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٨، الكتاب كله، وفيه قسم كبير عن ذرية وفلسفة الرازي، أما عن ذريي اليونان، فانظر، المواضع نفسها في برنيت، وفريمان، وزيلر، كما سبق.

(٤) في المطبوع وفي س، وبسبب.

(٥) في س، محذوف من قوله – إنما هو الثاني ... إلى قوله ونسبتها إلى المقاومة الأولى.

وقولهم الجزء والكل متساويان:

فالجواب عنه إما أولاً: فإلزامية[1]، فإن الجزء يقتضي التشكل بشكل الكرية، والكل يقتضي ذلك الشكل بعينه[2]، فإن ادعوا أنه يلزم منه التساوي في المقادير- على ما ذكره الشيخ - فإنه في غاية المنع.

وأما ثانياً: فلأن الجزء والكل إنما يكون مع القسمة. فحيث لا قسمة فلا جزء ولا كل وأما عن الخامس: فلأن هذه العلاقات أمور جزئية جاز أن تستند إلى أسباب أخر غير ما ذكرتموه .

وأجاب النفاة عن حجتي المثبتين: بأن التخلخل والتكاثف الحقيقيين يدفعان ذلك الأول، والثاني يندفع بمنع ارتفاع أحد السطحين عن الآخر دفعة، بل متى ارتفع أحدهما صحبه الآخر. واعلم أن بعض هذه الأجوبة لا يخلو عن تعسف.

أما الأول: فلأن قولهم" طلب الحركة هو الترتيب، والقرب من بعض الأجسام" لا يخلو من ضعف لأن الكلام في الأجسام المطلوب قربها كالكلام في الأجسام الطالبة[3]، من تحصيل سبب التخصيص.

وأما الثاني: فقد أجاب عنه بعض المحققين بأن الحركة لا تخلو عن حد معين من السرعة والبطء، ومع فقدانهما لا حركة، فهي لا مع واحد منهما، غير موجودة، فكيف تكون مقتضية للزمان المعين؟

وهذا الكلام ضعيف جداً لأن الحركة وإن كان لا وجود لها دون السرعة والبطء، لكن إذا اقتضت شيئاً من حيث هي هي لا يلزم جواز خلوها عن لوازمها، ولا يلزم دخول تلك اللوازم في المؤثر به.

وأجاب الشيخ عن الكلام الأخير: بأن هذا البرهان لا يفتقر إلى إثبات المقاومة المذكورة لأنا نقول إن زمان هذه الحركة في الخلاء يكون مساوياً لزمان

---

(١) في س، (فلتزامه).

(٢) في س، (ذلك الشيء).

(٣) في س، الطالب.

حركته[1] في مقاومة ما لو كانت موجودة، وهذه المقدمة قد بينا صدقها ومعنا مقدمة صادقة وهي أن الحركة في (الخلاء فهي حركة)[2] في عدم مقاومة، وأُخرى صادقة، وهي أن الحركة في عدم مقاومة ليست مساوية البتة[3] لحركة في مقاومة ما لو كانت موجودة، فنجعل الوسطى صغرى والأخيرة كبرى، فتحصل قريبة[4] من الأول «ناتجة لقولنا لاشيء من الحركة في الخلاء بمساويه لحركة في مقاومة ما لو كانت موجودة فيجعلها كبرى للأول المبينة الصدق فتحصل قريبة من الثاني»[5] ناتجة لقولنا لاشيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء[6]. {١٩٠}.

---

(١) في س، حركة.

(٢) بين القوسين محذوفة من المطبوع و من س.

(٣) كلمة (البتة)، محذوفة من المطبوع و من س.

(٤) في المطبوع وفي س، قرينة.

(٥) بين القوسين محذوفة من س.

(٦) أحسن كتاب قديم نسبياً يستوعب حجج مثبتي الخلاء ونفاته، كتاب أبي رشيد النيسابوري "المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين."

المبحث الخامس:

في الزمان[1]

(١) أرسطو من مثبتي الزمان. وقد بحثه في كتابه" الطبيعة"، المقالة الرابعة، الفصول من ١٠-١٤، ص٤٠٤-٤٨٥ (٢١٧ب-٢٢٤أ). ومن هذه الفصول يوضح أدلة نفاته (٢١٧ب) وما هو الزمان، ويضع تعاريف عديدة: (انه هو حركة الكل، أو انه الكرة نفسها (٢١٨ ب) أو انه التغير (كذلك)، ثم يورد تعريفه له:(بأنه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر (٢٣٩ب) وفرقه عن الحركة (٢١٩ب) وانه واحد ومتصل ٢١٩ب، -٢٢٠ب، فيما بعد. وأن كل متحرك في زمان. ٢٢٢ب، وما ليس متحركاً فليس في زمان ٢٢١ب، كذلك ٢٢٣أ، سطر ٢١-٢٥).

ويتابع الكندي أرسطو فيرى: أن الزمان غير الحركة، مع فارق من هما اللذان يذكرهما أرسطو قبله، ويرى أن الزمان مقياس الحركة، وانه ليس في الآن، وانه كم متصل أو من العدد المتصل، وفرقه عن أرسطو، انه يرى أن الزمان له بداية شأنه شأن العالم والحركة (موجودة بعد أن لم يكن). "كتاب الجواهر"، ج٢، ص٣٢-٣٤، كذلك، ج١، في عدة مواضع، ص١١٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٦٧، ٢٠٥ وغيرها.

وابن سينا،" النجاة"، المقالة الثانية، ص١١٥ –١١٨ مثل أرسطو تماماً، "الإشارات "، الطبيعيات، النمط الأول، ص٥، ص١٦٧.

والغزالي، "المقاصد"، الفن الثاني، المقالة الرابعة، ص٢٦-٢٦٥.

وابن رشد، "السماع"، المقالة الرابعة، ص٥٤٦ مثل أرسطو، وكذلك التوحيدي،" المقايسات"، القاهرة ١٩٥٩، مقايسة ٧٣، ص٢٧٩، "ورسائل الإخوان"، ج٢، رسالة١٥، ص١١٣، حيث تنقل ثلاثة تعاريف للزمان، مع من يقول انه لاوجود له ونجد كلاماً مفصلاً عن المذاهب من الزمان من فلاسفة ومتكلمين في كتاب "الأزمنة والأمكنة"، للمرزوقي، حيدر آباد ١٣٣٢هـ، جزءان انظر، ج١، فصل في ماهية الزمان، مع مناقشة للمذاهب. وينقل مذهب بعض المنطقيين في أن الزمان غير موجود مع الحجة، والظاهر هذا هو مذهبه، ونقله للآراء في الزمان هو أوسع ما اعرف، ص١٣٩ –١٥٢.

والبلخي، "البدء والتاريخ"، ج١، ص٤١. (مذهب أرسطو و فلوطرخس وبعض المتكلمين). وننصح القارئ بالرجوع إلى المذاهب الكثيرة التي يوردها بينس في تعليقاته على فكرة أبي بكر الرازي في الزمان، حيث يورد عدة آراء قديمة و إسلامية، ومنها عن أفلوطين الذي ينكر وجود علاقة بين الزمان والحركة وكذلك مثله بروقلس الذي يفصله عن النفس أيضاً. وهو مذهب الرازي نفسه." مذهب الذرة"، ص٥٣ فما بعد، وعرضَ له بشكل مختلف عما عند أرسطو وابن سينا، أبو البركات البغدادي" المعتبر"، ج٢، الفصل ١٧-٢١، ص٦٩ فما بعد، والزمان عنده مقياس ويفصل القول فيه، الرازي،" المباحث"، ج١، الفن الخامس، الفصول من (٦٣-٧٢) ص٦٤٢ – نهاية الجزء، والشيرازي عدة =

النزاع في وجود الزمان وماهيته كالنزاع في المكان، فإن بعض الناس ذهب إلى أن لا وجود للزمان، وبعضهم إلى أن وجوده ذهني.

وآخرون قالوا إن وجوده لا على أن يكون واحداً في نفسه(1)، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور إليها كانت (إلى أمور أيها كانت)(2)، فإن الزمان مجموع الأوقات، والوقت عرض يحدث مع آخر، فهو وقت للآخر كحضور زيد مع طلوع الشمس.

وآخرون جعلوا للزمان وجوداً وحقيقة قائمة.

احتج النفاة (3): بأن قالوا لو كان الزمان موجوداً لكان إما قار الذات فيكون الحادث اليوم حاصلاً في زمان الطوفان، فلا تقدم ولا تأخر وهذا باطل

= فصول من الجزء الثالث من" أسفاره" من الفصل ٣٠ – فصل ٤٠، من ص١١٥-١٨٣. ويورد في فصل ٣٣، ص١٤١ فما بعد ١٤٥، ما ذكر ابن سينا من مذاهب في الزمان، في "كتاب الشفاء"، من جعل له وجوداً ومن نفاه أو من جعله متوهماً ومن جعله جوهراً، ومن جعل للحس زماناً، ومن جعله هو الفلك الأقصى، أو نفس الحركة، أو هو حركة الفلك وليس سواه من الحركات، أو هي مدة الوجود، وينسب هذا للبغدادي، وهو إضافته إلى تقسيمات ابن سينا، الشيرازي نفسه، وكذلك يشير إلى مذاهب المتكلمين وأفلاطون، انظر، الآلوسي، "الزمان في الفكر الديني والفلسفي "، ط١، بيروت ١٩٨٠.

(١) العبارة في المطبوع "لا على ان يكون في نفسه واحداً".

(٢) بين القوسين ساقطة من المطبوع ومن س.

(٣) يورد أرسطو اعتراضات نفاة وجوده،" الطبيعة"، المقالة الرابعة، فصل ١٠، (٢١٧ب) ويورد فخر الدين الرازي، خمس حجج لنفاته / منها التي ذكرها الحلي، يقول الرازي، (فهذا ما يمكن أن يقوله نفاة الزمان، وإن كان أكثره غير مذكور في الكتب (واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طبعك من هذا الكتاب تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب، فذلك مما لا افعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة، ص٦٤٧. ثم يورد ردود ابن سينا عليها، ثم ردوده هو، ثم يتكلم في الفصل (٦٤)، ص٦٥١ فما بعد، عن مذاهب من أثبته، منهم من جعله جوهراً ومنهم من جعله عرضاً، والأولون منهم من جعله هو واجب الوجود، ومنهم من جعله جسم الفلك)، والذين يقولون انه عرض، منهم من جعله نفس الحركة، ومنهم من جعله غيرها. ثم بين أدلة مثبتي الزمان، وهي حجتان، فصل٦٥، ص٦٥٤ فما بعد، ثم يبين حقيقة الزمان، الفصل ٦٦، ص٦٥٨ فما بعد. ثم يبين أن الله مع الزمان لا فيه وكذلك أن الزمان ليس حادثاً، نفس الفصل، ثم يبين حجج من يجعل للزمان بداية، وحدوثاً، نفس الفصل، ص٦٦٥ فما بعد. حيث يورد سبعة أدلة لهم ثم جواب الفلاسفة عليهم،=

بالضرورة وإن كان غير قار الذات فإما أن يوجد منه شيء أو لا، فإن كان الأول فإما أن يكون منقسماً أو لا، والأول يلزم منه أن يجتمع جزءان منه في الوجود. وهذا خلف. والثاني يلزم منه[1] تتالي الآنات وهو محال، وإن لم يوجد منه شيء لم يكن الزمان موجوداً، أو بعبارة أُخرى، الزمان منه ماض، ومنه مستقبل، وهما معدومان، فالحال إن لم يكن زماناً، لم يكن الزمان موجوداً، أو إن كان زماناً، فإن كان غير موجود، فالزمان ليس بموجود، وإن كان موجوداً، فإن انقسم، لم يكن الحال حالاً.

هذا خلف.

وإن لم ينقسم،كان آناً والآن عندكم ليس بزمان، فالزمان ليس بموجود،والموجود غير زمان وأيضاً يلزم تتالي الآنات.

أجاب المثبتون عن هذا: بأن الزمان غير قار الذات «والموجود منه منقسم ولا يلزم اجتماع أجزائه دفعة واحدة في الوجود»[2]. وإنما يلزم ذلك لو كان مورد القسمة هو الوجود في الآن. ونحن نعترف بأن لا وجود للزمان في الآن، بل ولا في زمان، بل وجوده ثابت مطلقاً، والماضي والمستقبل موجودان في حديهما، ولا يلزم -إذا لم يكونا موجودين في الحال -أن لايكون لهما وجود مطلقاً {١٩١}

وليس قولنا "إما أن لا يكون الزمان موجوداً وإما أن يكون موجوداً في الآن أو في الزمان المستمر، محيطاً بطرفي النقيض". كما أن قولنا:" الشيء إما أن لا يكون في مكان وإما أن يكون هذا المكان أو ذلك المكان محيطاً "بطرفي النقيض فالحاصل من هذا أن كل واحد من الماضي والمستقبل معدومان في الحال،ومعدوم في صاحبه، وموجود في حد نفسه[3].

واعلم أن في هذا الجواب إشكالاً من حيث أن الماضي والمستقبل يحكم العقل بعدمهما، وكيف يعقل وجود الماضي وهؤلاء القوم يعترفون بأن أجزاء الزمان

=ص٦٦٧، ثم يتكلم عن حقيقة الآن، فصل ٦٧، ص٦٧٠ فما بعد وكذلك الذي يليه، ص٦٧٥ فما بعد، ثم تعلق الزمان بالحركة، فصل ٦٩، ص٦٧٦ فما بعد.

(١) كلمة (منه) ساقطة من س.

(٢) بين القوسين ساقطة في س.

(٣) هذا هو معنى الزمان عند أرسطو، الطبيعة، المقالة الرابعة، ج١، الفصل١٠، (٢١٨ب) الفصل١٢(٢٢٠أ) وكذلك مصادرنا أول مبحث الزمان، راجع بدوي، الزمان الوجودي، ص٤٣ فما بعد.

غير قارة في الوجود وأن معنى غير القار عدم جزئه ووجود آخر[1]، ثم كيف يكون الزمان موجوداً وبعض أجزائه مفقود؟

والشيخ قد جعل الحركة التي بمعنى القطع من الأمور الذهنية لا من الأمور الخارجية، لكونها مشتملة على أجزاء متعاقبة فكيف يمكن وجودها؟ وكذلك الزمان وكيف يكون الزمان موجوداً وهو عندهم مقدار للحركة التي بمعنى القطع،لأن الحركة التي بمعنى التوسط قد نقلنا عنهم أنهم يقولون: أنها موجودة في الآن.

ثم إنهم احتجوا على أنه موجود بأمرين ضعيفين: الأول: أن عدم الشيء قد يسبق وجوده سبقاً لا بالذات ولا بالعلية ولا بأنواع السبق الآخر إلا الزماني، فيجب وجود الزماني الملحوق بالقبلية والبعدية لذاته ويلحقان ماعداه باعتباره[2].

---

(١) في س، (عدم وجود آخر، كلمة جزء محذوفة) وفي المطبوع "عدم وجود جزء آخر".

(٢) المقصود هنا دليل أرسطو لاثباته قدم الزمان... "الطبيعة"، ج٢، المقالة الثامنة، فصل١، ٢٥١ب، سطر ١٠-٢٧، يوسف كرم،" تاريخ الفلسفة اليونانية"، ص١٨٨، وعلى منواله سار ابن سينا وابن رشد، وزيد الغزالي على هذه بأن تصور الزمان قبل بدء الزمان تصور ذهني لا حقيقي.

والكندي إأن كان يتابع أرسطو في تعريف الزمان والحاقة كمقياس للحركة، إلا انه يرى انه ابتدأ مع العالم الحادث عنده بالزمان بالذات أو الوجود ويثبت ذلك لنا في بعض رسائله، ج١، ص١١٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٦٧، ١٦٩، ٢٠٥، كذلك يؤكد أن حركة الفلك تبقى مستمرة المدة التي قدرها لها الله فقط، ج٢، رسالة في الإبانة عن طبيعة الفلك، ص٤٥.

وابن سينا، يقرر قدم الزمان وعدم بدايته بالزمان، مثل أرسطو،" النجاة"، كذلك، فصل الزمان، ص١١٧ وغيرها مناقشات بين الرازي المتكلم والطوسي، حول مفهوم الزمان والقبلية والقدم والحدوث الزماني، في "شرحهما للإشارات "، الكتابان الثالث والرابع، القاهرة ١٩٥٨، حواشي، ص٥٠١ فما بعد.

ونحن فصلنا الجدل في مواضع متفرقة من كتابنا (حوار بين الفلاسفة...) وخصوصاً القسم الثالث، الفصل الرابع، ص٢٠٥-٢٢٤ حيث أوضحنا موقف الغزالي وابن رشد ومن قبلهما، خصوصاً في كتابيهما" تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت". وكذلك ابن رشد، "السماع"، مقالة ٤، ص٥٢٥ ومقالة ٨، ص١١١، والشهرستاني" نهاية الإقدام"، ص٧-٨، والشيرازي، ج٥٢ فصل ٣٤، ص١٤٨، ويفصل أدلة القائلين بحدوثه، مع مناقشات معهم في الفصل ٣٥، ص١٥٢ فما بعد ويرد عليهم ص١٥٤ فما بعد، ومنها استخدامهم لدليل التطبيق مع رده هو عليه.

الثاني: أنه قد يمكن قطع مسافة معينة بسرعة معينة، فإذا ابتدأ معها متحرك آخر وقطع معها وتساويا في السرعة، تساويا في القطع، وإن ابتدأ معها[1] بطيء وقطع معها[2] تفاوتا في القطع. وإن ابتدأ بعدهما[3] ما هو مساويها[4] في السرعة وانتهيا في القطع دفعة، تفاوتا في القطع. فإذن بين ابتداء قطع المسافة وانتهائها أمكن قطعها بتلك السرعة،وإمكان آخر أقل من الأول، فالإمكان ذو مقدار موجود وهو الزمان.

وبيان ضعف الأول من وجوه:

أحدها: أن هذه القبليات لو كانت وجودية لكانت القبلية الواحدة موجودة، قبل قبلية{١٩٢} أُخرى بقبلية أُخرى، فيلزم التسلسل.

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأن الزمان هو الموجود في الخارج،الذي تلحقه[5] القبلية والبعدية لذاته، وما سواه إنما تلحقان[6] به لوقوعه فيه، ونفس القبلية والبعدية اعتبار ذهني غير مختص بزمان دون زمان. بل يصح تعقله[7] في كل زمان. وإن أخذ[8] من حيث يقع في زمان معين، كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية أُخرى يعتبرها العقل وتنقطع القبليات بانقطاع الاعتبار.

وفي هذا الجواب انظر.

أما أولاً[9]: فلأن لحوق القبلية والبعدية للزمان وإن كان لذاته على رأي القوم، لكنه يقتضي اختلاف أجزاء الزمان بالماهية، ووجود الآنات المتعاقبة،وهما يناقضان مذهبهم.

---

(١) في المطبوع وفي س، معه.

(٢) في المطبوع وفي س، معه.

(٣) في المطبوع وفي س، بعده

(٤) في المطبوع وفي س، ما يساويه في السرعة.

(٥) في المطبوع وفي س، يلحقه.

(٦) في المطبوع وفي س، يلحقان به.

(٧) في المطبوع وفي س، تعلقه.

(٨) في المطبوع وفي س، أخذت ...

(٩) في س، أما الأول.

وأما ثانياً: فلأن القبلية والبعدية لو كانتا من الاعتبارات الذهنية، لم يمكن الاستدلال بثبوتهما للزمان على ثبوت الزمان في الخارج صحيحاً، لأن لحوق الأحكام الذهنية بالماهيات لا يستدعي وجود تلك الماهيات في الخارج، والإ لكان الممتنع موجوداً.

نعم إذا قضى العقل بكون بعض الاعتبارات يستحيل أن يلحقها العقل بالماهية إلا عند وجود تلك الماهية في الأعيان، كان الاستدلال بلحوق ذلك الاعتبار بتلك الماهية على وجود الماهية صحيحاً كما في الوجوب الذي هو اعتبار عقلي إذا لحظه العقل بالنسبة إلى ماهية[1] ما من الماهيات، كانت تلك الماهيات[2] ثابتة في الأعيان، فهذا تحقيق هذا الموضع.

وثانيهما، أن القبلية والبعدية من باب المضافات وستعرف أن من خصوص[3] المضاف وجوب وجودهما معاً، فالقبلية مع البعدية، فالقبل مع (البعد)[4] هذا خلف.

أجاب عن هذا بأنهما إضافيان عقليان يوجد معروضاهما معاً في العقل. ولا يجب أن يوجدا في الخارج معاً.

أقول: هذا اعتراف بأن اعتبار القبلية لشيء في العقل لايقتضي ثبوته في الخارج

وثالثهما، أن الفبلية لو كانت وجودية، لكان العدم المتصف بها موجوداً.

أجاب بأن الأعدام المتصفة بالقبلية ليس هو العدم المطلق بل هو عدم الملكة[5]، وذلك العدم معقول من حيث التقيد بالملكة، فيصح لحوق {١٩٣}الاعتبارات العقلية به.

والكلام في هذا كما في الثاني.

---

(١) كلمة (ما) ساقطة من س.

(٢) في المطبوع وفي س، (الماهية).

(٣) في المطبوع في باب الاضافات س، الخواص.

(٤) بين القوسين زيادة من س.

(٥) الكلام في النسخ والمطبوع مختل،فيه اضافات وخروج عن النص، وما اثبتناه كان في الأصل...

ورابعها: أن هذا السبق حاصل في أجزاء الزمان فيلزم أن يكون للزمان زمان.

أجاب: بأن الزمان ماهية واحدة متصلة لاتعرض له[1] الأجزاء إلا بالفرض، وليس فيه قبل التجزئة تقدم ولا تأخر.

ثم إذا فرض له أجزاء، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين لها حتى تصير الأجزاء بسببها متقدمة ومتأخرة، بل تصور عدم الاستقرار- الذي هو حقيقة الزمان- يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المعروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر. وما له حقيقة غير عدم الاستقرار -كالحركة وغيرها- إذا قارنها عدم الاستقرار، فإنما[2] تصير متقدمة ومتأخرة بسبب عروض القبلية والبعدية لها.

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنا إذا قلنا" اليوم أمس"،لم نحتج إلى أن نقول "اليوم متأخر" عن أمس لأن نفس تصورهما يقتضي التقدم، أما الوجود والعدم فإنهما متى لم[3] يلحقهما شيء ثالث،لا يلزم فيهما التقدم أو التأخر لأحدهما على التعيين.

أقول: كون بعض الأجزاء موجوداً حال عدم صاحبه يقتضي حصول التجزئة للزمان، فإذن للزمان أجزاء منفصلة بعضها عن البعض سواءٌ وجد أم لم يوجد. وقوله: ليس فيه قبل التجزئة تقدم ولا تأخر يناقض قوله التقدم والتأخر ليسا بعارضين لأجزاء الزمان.

وقوله:" إذا قلنا :اليوم أمس لم يفتقر إلى أمر ثالث يقتضي تقدم بعض هذين على بعض بخلاف العدم والوجود، مغالطة، لأن اليوم إنما عُقل كونه متأخراً لا من حيث أنه جزء من الزمان مطلقاً بل لأجل أن" اليوم" لفظ موضوع للزمان المتأخر "وأمس" موضوع للتقدم بخلاف العدم والوجود.

---

(١) في المطبوع وفي س: لها.

(٢) في المطبوع،"فإنها".

(٣) في س، مالم.

نعم لو فرضنا جزأين من الزمان كيوم وجد زيد ويوم وجد عمرو لم يحصل الجزم بتقدم أحدهما بعينه[1] على الآخر.

وقوله ماهية الزمان عدم الاستقرار فيه نظر لأنه إن جعله عبارة عن نفس العدم كان اعترافاً بأن الزمان من الأمور العدمية. وإن جعله أمراً يلزمه عدم الاستقرار، لم يبق فرقاً بين الزمان والحركة، فإن ماهية الحركة تقتضي لذاتها تقدماً وتأخراً، ولولا التقدم والتأخر اللذان للحركة لما وجد الزمان.

وأما الثانية[2]: فإنها مبنية أولاً:على أن للإمكان وجوداً عينياً وسيأتي البحث فيه.

وثانياً فإن[3] الإمكان هو المعروض للتفاوت والمساواة.

وفيه نظر، فان المتفاوت فيه[4] إنما هو الحركة، فإن قطع المسافة بحركة أقل أو بحركة أكثر لا يستدعي ثبوت مقدار لإمكان الحركتين، وإلا لجاز أن يكون مقدار الجسم الكبير والصغير يتفاوت بحسب إمكانهما فيكون له مقدار.

وأيضاً فإن المقدار المفروض ههنا ليس أمراً عينياً وإنما هو أمر فرض، وأيضاً فإن الزمان إن جعلتموه نفس الإمكان المقدر كان المقدر عرضاً للزمان، وهو خلاف مذهبكم، وإن جعلتموه نفس مقدار الإمكان المقدر كان الزمان مقداراً للإمكان لا مقداراً للحركة وهو خلاف مذهبكم ايضاً[5].

سر: اختلف المتفقون على وجود الزمان في ماهيته.

وضبط الأقوال فيه أن نقول:

الزمان إما أن يكون واجب الوجود لذاته، وإما أن يكون ممكن الوجود، فإن كان ممكناً فإما أن يكون جسماً ،وإما أن يكون عرضاً، فإن كان عرضاً

---

(١) كلمة بعينه ساقطة من س.

(٢) في المطبوع " وبيان ضعف الثاني انه مبني".

(٣) في المطبوع "ان الامكان..."

(٤) كلمة فيه ساقطة من س.

(٥) كلمة أيضاً ساقطة من س.

فإما أن يكون نفس الحركة أو مقدار الحركة، أو يكون مقداراً[1] للوجود، وكل واحد من هذه الأقسام مذهب لقوم، وفي القسمة احتمالات أُخر لم نعرف قائلاً يذهب اليها.

واحتج القائلون بوجوب وجوده: بأن فرض عدمه يستلزم المُحال فيكون عدمه محالاً، فيكون وجوده واجباً.

بيان أن عدمه يستلزم المحال، أن عدمه بعد وجوده يستدعي ثبوت قبلية وبعدية بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً[2]. وكل ما كان وجوده حاصلاً عند فرض عدمه محالاً،فيكون وجوده واجباً.

وهذا الاحتجاج باطل، فإنهم أخذوا فيه الوجوب مشروطاً بشرط، وحسبوه أنه مطلق، وفرض عدم الزمان بعد وجوده- على تقدير تسليم أن البعدية لا تنفك عن الزمان -هو فرض عدم الشيء {١٩٥} مع وجوده. والمحال إذا لزم من هذا لم يلزم أن يكون عدمه مطلقاً ممتنعاً.

واحتج القائلون بأن الزمان جسم: أن الزمان محيط بالحوادث وفلك معدل النهار محيط بالحوادث،فهو الزمان.

وهذا الاستدلال سخيف. أما أولاً: فلان هذا القياس عقيم، ضرورة كون الاختلاف في الكيف شرطاً في الشكل الثاني. وأما ثانياً: فلأن إحاطة الزمان بالحوادث وإحاطة الفلك المعدل بها[3] ليستا بمعنى واحد فالغلط نشأ لهؤلاء من قبيل الاشتراك اللفظي.

---

(١) في س، مبدا.

(٢) قلنا هذا هو دليل أرسطو في أزلية الزمان، أو وجوب وجوده على حد تعبير المتأخرين، ولكن هؤلاء جميعاً يعدونه عرضاً ومن لواحق الأجسام، وإن كان للعالم الكل زمانه المطلق الدائم وللأجسام الجزئية أزمنتها المحدودة.

(٣) كلمة بها محذوفة من س.

والقائلون بأن الزمان نفس الحركة، قالوا: إن هذه الحركة[1] هي حركة معدل النهار، والغلط نشأ لهؤلاء من اخذ لازم الشيء مكانه[2].

وأما القائلون بأن الزمان مقدار الحركة فلم يذهبوا إلى أن تلك الحركة أية حركة كانت، بل هي الحركة المستديرة الوضعية، وأولى الأشياء بها هي حركة فلك معدل النهار وهم جمهور الحكماء [3].

واحتجوا عليه بأن الزمان - كم على ما مر- فهو إما منفصل وهو باطل، وإلا لتناهى في القسمة إلى ما لا ينقسم فيلزم تتالي الآنات وهو محال عندهم.

وإما متصل، ولا يجوز أن يكون قار الذات على ما مر، وهو إما أن يكون حركة أو مقداراً لها، ولا يجوز أن يكون حركة لأنا نصف الحركة بالسرعة والبُطء[4] ولا يوصف الزمان بهما. ولأنه قد توجد[5] حركتان معا ،ولا يوجد زمانان معاً .ولأن الحركة مساوية لنصفها في الماهية واللوازم، وغير مساوية لها[6] في المقدار، فبقي أن يكون مقداراً للحركة من جهة التقدم والتأخر العارضين لها بسبب المسافة.

وتحقيقه أن للحركة تقدماً وتأخراً بإزاء تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض وتأخرها إلا أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها بخلاف المتقدم في

---

(١) في س العبارة كالآتي: (قالوا: إن مبدأ الحركة هي حركة معدل النهار).

(٢) في المطبوع و س (ومكانه) ساقطة.

(٣) المعروف أن أرسطو واتباعه يرون: أن الزمان هو مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ولكنهم عَدّوا أن مقياس الحساب للأيام والسنين هو حركة الفلك المحيط. وفرق بين معنى الزمان ومقياس الزمان، فالأخير هو مقياس الزمان بإطلاق، وإن كنا أشرنا في ذكر من تكلم في المذاهب عند أول حاشيتنا عن الزمان، أن المؤرخين يذكرون أن البعض ذهب إلى أن الزمان هو الحركة ولكن لا نعرف ممثلاً بالاسم.

(٤) في س، (العبارة كالآتي – لانا نصف الحركة بالبطء والسرعة).

(٥) في المطبوع و س (قد يوجد).

(٦) في المطبوع و س (وغير مساوية له).

المسافة، فإنه موجود مع المتأخر فيكون التقدم والتأخر اللذان لا يوجدان معاً من خواص الحركة.

وللحركة أيضاً تقدم وتأخر بسبب الزمان فإن الجزء الموجود منها في المتقدم من الزمان متقدم على المتأخر فيها الموجود في زمان متأخر. ولا يجوز أن يعرف الزمان بأنه مقدار الحركة من جهة التقدم و[1]التأخر العارضين لها بسبب الزمان ولإلزام الدور.

قالوا والحركة يعرض لها الاتصال إما باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان وهي في نفسها كمال أول لما بالقوة.{١٩٦}.

وأما اتصال الزمان فعلته القريبة اتصال الحركة، فالمسافة[2] لا اتصال لها وحدها[3]. فإن اتصال المسافة وحدها مالم توجد حركة متصلة لم يوجد زمان، فإنا لو فرضنا المتحرك يقف في أثناء المسافة لم يكن للزمان وجود متصل، وتكون المسافة متصلة، بل يجب أن تكون علة الزمان اتصال المسافة بتوسط الحركة.

وليس هذا الاتصال علة لصيرورة الزمان متصلاً فإنه لذاته متصل، بل هو علة لوجود الزمان فإنه ليس الزمان شيئاً يعرض له الاتصال، بل هو نفس الاتصال، فكما نقول في بعض الألوان أنها علة لبعض الألوان لا بمعنى أنها علة لكونه لوناً بل لوجوده، فكذلك ههنا إذا قلنا اتصال الحركة سبب لاتصال الزمان لا بمعنى صيرورته متصلاً بل بمعنى وجوده.

واعترض الشيخ ههنا على نفسه فقال ليس[4] للحركة اتصال سوى اتصال المسافة أو الزمان وأنتم منعتم أن يكون اتصال المسافة سبباً لاتصال الزمان ومحال أن يكون اتصال الزمان سبباً لاتصال الزمان[5] فيبطل قولكم: اتصال الحركة سبب لاتصال الزمان...

---

(١) في المطبوع من المتاخر.

(٢) في س (المسافة) ساقط.

(٣) الأنسب هو: اتصال الحركة بالمسافة لا اتصالها وحدها.

(٤) في س (ليست).

(٥) في المطبوع و س، بسبب اتصال.

وأجاب بأن علة اتصال الزمان هو اتصال المسافة لامطلقاً بل من حيث صار لحركة، فصارت الحركة بها[1] متصلة، واعتبار اتصال المسافة بنفسه شيء واعتباره مقارناً للحركة شيء، فاتصال المسافة من حيث هو[2] للحركة علة لوجود ذات الزمان بل لكونه موجوداً[3].

ثم قالوا الزمان مقدار للحركة[4] الأولى ثم تتقدر سائر الحركات به ولا يجب أن يكون الزمان عارضاً لها عروضه للحركة الأولى، فرب مقدار يقدر غيره بالمقايسة من غير حلول.

قيل على هذا لو فرضنا عدم الحركة الأولى لكان يوجد الزمان[5] فيلزم أن لا يتخصص[6] بالحركة الأولى أو كأن يكون مفقوداً فلا يوجد تقدم وتأخر لباقي الحركات.

أجيب عن هذا بأن الحركة المستديرة متى لم توجد لجسم مستدير، لم تعرض للمستقيمة[7] جهات، فلم تعرض حركات أُخر اللهم إلا في التوهم وحينئذ نقول لم لا يوجد زمان في التوهم يكون محدوداً والكلام ليس في الأمور الوهمية إنما هو فيما يصح الوجود[8]. وفي هذا الجواب نظر ·

فإن الحركات المستقيمة تتبع الجهات وهي تتبع الجرم المستدير على رأيهم لاحركته.

وأما القائل بأن الزمان مقدار الوجود فهو أبو البركات البغدادي[9]،فإنه قال:

---

(١) في المطبوع و س، (به).

(٢) كلمة هو ساقطة من س.

(٣) بين القوسين ساقطة من س والمطبوع.

(٤) في س، الحركة.

(٥) في س، للزمان.

(٦) في المطبوع "فيلزم ان لاتخصص به الحركة الأولى "

(٧) في س، للمستقيم.

(٨) كلمة (الوجود) ساقطة من س.

(٩) المعتبر، ج٢، فصل١٧، ١٨، خصوصاً، ص٧٧.

الزمان ليس عرضاً في الحركة خاصة، لأن تلك الحركة إنما تخالف غيرها من الحركات لا في ماهيتها بل في الموضوع وهو المتحرك أو في السرعة والبطء أو بالمكان أو بالزمان ... وهذه الأمور خارجة عن ماهية الحركة ·

وهذه الأمور المخصصة ليست موضوعاً[١] للزمان، فإن المتحرك من جهة حركته لو سكن لوجد الزمان، والسرعة والبطء إنما يكونان بالزمان،فليست هذه موضوعاً له،وكذلك المسافة وما منه وما إليه[٢]، فالزمان ليس بعرض يوجد في الحركة، فإنه ما من حركة تتصور إلا ويمكن رفعها، وهما مع وجود الزمان بل لو رفع سكون كل ساكن وحركة[٣] كل متحرك، لثبت الزمان، فهو متعلق بالوجود لا بهما، فهو مقدار الوجود.

وكما أن المعدود في الأعيان لا العدد كذلك الوجود الأقل زماناً والأكثر موجود، أما الزمان فإنما نقدره في الذهن لاغير.

قال: والزمان لا يرتفع إلا بارتفاع الموجود والوجود لايعدم كما لايوجد، فلا يقال: إن الوجود موجود ولا معدوم إنما يحكم بالعدم على الموجود ولا تتصور الأذهان وجوداً ليس له زمان لاوجود خالق ولا وجود مخلوق.

والقائلون بأن الزمان مقدار الحركة جردوا[٤] الخالق عن الوجود في الزمان لتجرده عن الحركة، وقالوا[٥] إنه موجود ثابت إذا اعتبرت نسبته إلى الثابت كانت تلك النسبة هي السرمد وإن اعتبرت مع غير الثابت كانت هي الدهر.

قال: وهذا من التعبيرات اللفظية، فإن السرمد هو البقاء الدائم وكذلك الدهر والدوام من صفات المدة والزمان[٦] ولا يخلو هذا الكلام عن ضعف.

---

(١) في س، (موضوعة).

(٢) في س، (موضوعة له).

(٣) في جميع النسخ: حركة.

(٤) في المطبوع وس "جرد"..

(٥) في س، (قالوا)، وحرف العطف محذوف.

(٦) القول بأن الزمان هو للمتحركات فقط هو نتيجة لتعريف أرسطو واتباعه للزمان كما سبق. وهم يؤكدون أن الأبدي، الله مثلاً، ليس في الزمان، بل سرمد. انظر: أرسطو الذي يؤكد أن كل=

والقائلون بأن الزمان مقدار الحركة قالوا: إن الشيء إذا وجد دفعة ولم يكن شيء البتة حتى وجد شيء آخر دفعة فإن كان بينهما إمكان تجدد أمور[1]، كان بينهما قبليات وبعديات، وإن لم يكن بينهما إمكان تجدد أمور[2] لزم تتالي الآنات، فيلزم ثبوت الجوهر الفرد، فإذن ما لم توجد حركة[3] لم يوجد زمان، ولهذا فإن عديم الشعور بالحركة[4] لايشعر بالزمان كأصحاب الكهف.

سر: إذا ظهر أن الزمان من عوارض الحركة ظهر أن الأشياء الموجودة في زمان لاتخلو أن تكون حركة أو ذات حركة[5]. فإن معنى المتقدم والمتأخر إنما

=متحرك في زمان، والعكس صحيح، "الطبيعة "، المقالة٤، فصل١١، ١٢، سطر ٢١ فما بعد.، ص٢١٨ب، وكذلك ٢٢١ب، ٢٢٣أ سطر٢١-٢٢.

وهذا الذي يذكر الحلي هو قول ابن سينا،" النجاة "، ص١١٨،" تسع رسائل "، الطبيعيات، ص١٢، وابن رشد، "السماع"، مقالة٤، ص٥٥، والشهرستاني،" نهاية الإقدام"، اكسفورد ١٩٣٤، ص٩ فما بعد، والغزالي، "المعارف العقلية"، بـ٥١، فصل٤، ص١٠٤ فما بعد، وكذلك الغزالي، "الأربعين في أصول الدين"، ص١٨٥، وخالف أبو البركات، فاعتبر الزمان لاتعلق له بالحركة، وأنه مدة وجود الشيء ثابتاً أم ساكناً، وأنه لا فرق بين الزمان والدهر،" المعتبر"، ج٢، فصل ١٧، ١٨ خصوصاً ص٧٧، والشيرازي، "الأسفار"، ج٣، فصل ٣٣، ص١٤٤، وكذلك، فصل ٤٠، ص١٨١ فما بعد.

(١) في س، تجدد أمر.

(٢) كلمة (أمور) محذوفة من س.

(٣) في س (الحركة)،وفي المطبوع "اذا لم توجد حركة".

(٤) هذا مثال أرسطي تماماً: الطبيعة، مقالة٤، ج١، فصل ١١، ص٤١٤ فما بعد، وابن سينا، النجاة، الطبيعيات، المقالة٢، فصل الزمان، ص١٢٦.

(٥) في هذين يكمن الفرق بين التصور القديم للمادة وحركتها، والتصور الحديث فالحركة عند الأقدمين، كما رأينا فلاسفة ومتكلمين، عرض يلحق، أو تتصف به الأجسام، وقد يلحقها السكون، أما عند المحدثين، فأجزاء الذرة هي في حركة، بل هي حركة لا بمعنى إلغاء المادة أو الحاصل، واعتبار الحركة نوعاً من الوجود (اللامادي) كما تذهب المثالية الفيزيائية بل بمعنى عدم انفصال المادة أكبرت أم صغرت عن الحركة بمفهوم التغير وليس الحركة المكانية فقط، وتجدر الإشارة إلى أن الحلي يورد رأي من يذهب إلى أن الأشياء الموجودة هي حركة ولا نعرف لهذا ممثلاً، كما أن الحلي نفسه يورد هذا على سبيل الاحتجاج، وهو نفسه يقول: وفي القسمة احتمالان آخران لا نعرف لهما قائلاً. ومن الطريف أن نلتفت إلى أن الذريين، وكذلك أبو بكر الرازي، والكندي، يرون: أن الطبيعة والأشياء حركة، ولو بشكل آلي وغير جدلي، ونكتفي بالإشارة،=

يوجد لهذين. والسكون إن كان بحيث يتوهم له عروض التقدم والتأخر بالعرض بسبب الحركتين الملتفتين له كان له دخول بوجه ما في الزمان، فهو أدخل وجهي السكون فيه. وأما الأمور التي لايوجد فيها تقدم ولا تأخر بوجه ما فلا توجد في الزمان، وإنما توجد معه ولا يلزم من المعية (الفنية)[1]، فإن العالم موجود مع الخردلة[2]. وليس فيها، ولما كانت أنواع الشيء وأجزاؤه نهاياته يقال إنها موجودة في الشيء جاز أن يقال المتقدم والمتأخر والآن والساعات والشهور في الزمان.

قالوا: والآن في الزمان كما يقال الوحدة في العدد المتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه[3] والساعات والشهور كالاثنين والثلاثة[4].

=انظر، دي بور، "تاريخ الفلسفة في الإسلام "، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٨، فيما يخص أقوال الرازي، أما عن الكندي فمن المهم أن نلاحظ انه يرى «أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة، فأكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاصلة باختلاف طبائع المتحركات بها»، ج٢، من رسائله، ص٤٠، وج١، كتاب الكندي" في الفلسفة الأولى"، ص١١١، وكذلك فهو يقول بالحركة في الجوهر كما سبق، إلا انه من الواضح انه يقول: إن الله أوجد العالم متحركاً ولا ساكناً ثم تحرك، انظر كذلك سطر٤ ص٣٢، ج٢، فهو هام «أن الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص ذلك الشيء المتحرك، وأن تلك الحركة لا توجد في أي شيء من ذلك النوع إلا في ذلك ». بينما نجد عند ابن سينا وضوحاً في أن الحركة إضافية ومبدأ زائداً على الجسمية. "النجاة"، ص١٠٨ / كذلك فإن كلام الشيرازي، من الحركة الجوهرية، وأن كل شيء في تجدد يستحق النظر، وراجع تعليقنا على الحركة الجوهرية) حديث الحركة السابق. وعلى العموم كأن التصور الفيزيائي آنذاك لم يكن يساعد على أخذ هذا الاحتمال مأخذ الجد، من الحلي أو من سواه، وإن كنا نجد عند بعض الطبيعيين اليونان كالذريين ما يساعد على خطر الأخذ بهذا الاحتمال، ولكن تصورهم للحركة بأنها الحركة الآلية.

(١) في س، (القوية) ورسم الكلمة في الأصل (العئ·دونما تنقيطه) في المطبوع {الفوية}، وقراءتنالها {الفننية}...

(٢) في س، الحركة.

(٣) في س، الفردية).

(٤) في س، (كالاثنين والثلاثة فيه ...) بزيادة كلمة (فيه).

أقول: الآن ليس جزءاً من الزمان ولا يحصل للزمان عدد يتكرر فلا يكون قول[1] "الآن في الزمان" قول "الوحدة فيه[2]"، بل الأولى بالمناسبة معها وجود الشهور والساعات وكذلك الاثنان في العدد ليس كالشهر في الزمان فإن الشهر جزء منه والاثنان نوع من العدد· والشهر والسنة ليس لهما وجود عيني، فإنه لا توجد أجزاؤها فكيف «هي توجد[3]؟، وإنما وجودها في الاعتبار الذهني».

(١) في س «قوله».

(٢) في س، العبارة كالآتي (قول الوحدة في العدد بل ...).

(٣) بين القوسين ساقطة من س.

المبحث السادس:

في الآن[1]

قد نقلنا عن المتكلمين أن الآن جزء من الزمان، كما أن الجوهر الفرد جزء من الجسم، والبحث ههنا على رأي نفاة الجوهر.

فنقول: يقال الآن بحسب المجاز للزمان [2] القصير جداً وبحسب الحقيقة للذي يقع فصلاً متوهماً يقع بين زمانين، ولا وجود له إلا في التوهم و الا لزم انقطاع الزمان

قالوا: وهو محال، لأن القطع إمّا أن يكون في ابتدائه، فلا قبل لذلك الزمان، فلم يسبقه عدمه،واما ان يكون في انتهائه فلا بعد له فلا يتأخر عنه عدمه

ونحن لما جوزنا وجود قبليات وبعديات لا بالزمان، سقطت هذه الحجة عندنا

قالوا: فالآن إنما يوجد وجوداً متوهماً إما بأن يفرضه فارض وإما بوصول حركة حداً ما غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب، فهذا هو الآن الذي يقع في زماني الماضي والمستقبل بحسب العرض. وقد يتوهم الآن على معنى آخر فإنا قد نتوهم متنقلاً في المسافة والزمان، فالمتنقل يفعل بنقلته سيلاناً هو الحركة بمعنى القطع ويلزمها الحركة بمعنى التوسط، ولأن الحركة بهذا المعنى هي الفاعلة الأولى وهي غير منقسمة،كذلك يوجد في المسافة جزء ما يتحرك عند المتحرك،

---

(١) هذا من مباحث المتكلمين والمتأخرين،وإلا فلا نعلم أن أرسطو أفرد له بحثاً خاصاً خارج بحثه للزمان ونقل المؤلف عن المتكلمين : الآن جزء من الزمان كجوهر فرد، وهو تصور ذري، أما أرسطو وشراحه وأتباعه من فلاسفتنا فلا وجود عندهم لهذا التصور، وان الزمان عندهم كم متصل، والآن فرض نفرضه لفهمه ... والذريون يجعلون الزمان كماً منفصلاً إلى مجموعة جواهر فردة لا تنقسم ولا تتصل، عن أرسطو، انظر المواضع السابقة، "الطبيعة"، (٢١٩ب) فصل١١، سطر ١٢ فما بعد، ومنفصلاً فصل١٣، (٢٢٢أ)، والفصل١٤، ٢٢٢ب فما بعد، حيث يبحث في هذه الفصول معنى الآن وأن الزمان واحد متصل (٢٢٠أ)، كذلك الكندي مختصراً، ص٣٢-٣٤.

(٢) في المطبوع على الزمان.

بمعنى التوسط، وفي الزمان آن ما يتحرك فيه المتحرك،الحركة بمعنى التوسط أيضاً، وكأن هذا الآن يفعل بسيلانه الزمان كما أن الحركة بمعنى التوسط كانت فاعلة بسيلانها الحركة بمعنى القطع فان المتحرك بمعنى التوسط لا يوجد معه خط المسافة فإنه قد قطعه، ولا الزمان فقد سبق، وإنما يوجد له في كل واحد طرفه، فيوجد له من الزمان الآن ومن خط المسافة الحد الذي هو فيه إما نقطة أو خط وهذا الكلام في غاية السقوط. فإنه كيف يصبح ثبات الآن واستمراره حتى يفعل الزمان؟

قالوا: ولا يمكن وجود آنات متعاقبة وإلا لزام وجود أجزاء لا تتجزأ وكذلك لا يمكن أن تكون للآن أجزاء وإلا لكان بعضها مترتباً على البعض فيكون بينها زمان.

وأشكل هاهنا فقيل: عدم الآن،إما أن يقع دفعة، فتتتالى الآنات وإما أن يقع على التدريج فيلزم انقسام الآن.

قال الشيخ: هذه القسمة غير حاصرة، فإن هاهنا قسماً آخر وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده، فلو قيل ليس الكلام في استمرار عدمه بل في ابتدائه قيل ابتداء عدمه هو وجوده،ولا استبعاد في أن يكون الشيء في زمان في طرفه بخلافه كالمتحرك والساكن، فإنه حاصل في جميع الزمان، وليس بحاصل في طرفه.

وتحقيق هذا الموضع أن نقول: المتقابلان إذا كانا في قوة المتناقضين، استحال خلو الزمان وطرفه عنهما معاً، فإذا كان في الزمان أحدهما جاز ان يكون في الآن الآخر كالمتحرك وغير المتحرك، والمماس وغير المماس، والموجود والمعدوم. فإذا كان الشيء تتشابه حاله في أي آن أخذت من زمان وجوده ولا يحتاج إلى مطابقة مدة، فإنه يكون موجوداً في الآن كالمماسة والملاقاة والتربيع وغيرها من الهيئات القارة.{٢٠٠}

وإن كان لا يصح وجوده في الآن بل يفتقر وجوده إلى مطابقة مدة، فإنه لا يكون موجوداً في الآن بل في الزمان الثاني، كالحركة والمفارقة واللا مماسة [1]، وهذا القسم على أمرين:

أحدهما: يجوز أن يتشابه حاله في آنات من زمانه دون آنات[2] وقوعه في المبتدأ. ومنه ما لا يجوز، أما الأول فكاللامماسة[3] التي هي المباينة فإنها متشابهة بالنسبة إلى جميع الآنات التي تفرض في زمان وجودها، لكنها لما استحال وجودها دون الحركة استحال وقوعها في الآن المبتدأ. ويشبهُ أن تكون الحركة بمعنى التوسط من هذا القبيل.

وأما الثاني: فكالحركة بمعنى القطع، فإنها لا تتشابه أحوالها في جميع الآنات المفروضة في الزمان. فقد اشترك هذان القسمان في أن الزمان المفروض يوجد فيه ما يخالف الموجود في الآن الفاصل. ويتميز الثاني عن الأول، بأن الثاني لا تتشابه أحواله في الآنات، و الأول تتشابه.

فالحاصل من هذا ان الوقوع لا دفعة إن عني ما يشتمل هذين الأمرين اخترنا أن يكون عدم الآن من هذا القبيل، ولا يلزم أن يكون زمانياً. وإن عني به هذا الأخير من القسمين منعنا القسمة بإبداء الأول من هذين.

وإن لم يكن المتقابلان في قوة المتناقضين،أمكن خلو الزمان وطرفه منهما. وهو ظاهر.

قيل هاهنا: حصول الشيء أو عدمه على التدريج غير معقول، فإن الجزء الأول من الزمان إن لم يحصل فيهما شيء، لم يكن الحصول في جميع ذلك الزمان، وإن حصل فإما أن يكون الحاصل هو الذي يتحصل في الجزء الثاني،فيكون ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً. هذا خلف.

---

(١) في المطبوع وفي المماسة.

(٢) في المطبوع كلمة "دون آنات ساقطة".

(٣) في المطبوع كالمماسة.

وإن كان غيره، لم يكن ذلك الشيء الحاصل في ذلك الزمان واحداً بل أشياء كثيرة حاصلة في جميع أجزاء ذلك الزمان، فإذن عدم الآن إنما يحصل في آن ويستمر فيلزم تتالي الآنات.

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأن معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لايمكن أن تتحصل إلا في زمان، كالحركة[1]، ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان. لأنها من حيث هويتها الاتصالية ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة، {٢٠١} بل هي شيء واحد من شأنه قبول الانقسام إلى أجزاء، فهي قبل عروض القسمة شيء واحد منطبق على ذلك الزمان. فهذا هو الحصول التدريجي.

ويقابله مالا يحصل على التدريج، بل إما في طرف زمان فقط كموافاة حد، وإما في الزمان لا بالمعنى الأول،بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه. وهذا ينقسم إلى ما يوجد في الآن الذي هو طرفه كما كان موجوداً فيه كالتربيع مثلاً، وإلى مالا يكون كاللاوصول،وكالحركة بمعنى التوسط. فإن جميع ذلك مما يحصل في زمان وفي طرفه أو فيه دون طرفه.

سر: معية الشّيّئين[2] بالزمان غير معية أحدهما للزمان، فإن تلك تفتقر إلى أمر ثالث هو الزمان بخلاف هذه، والكلام في هذا كالكلام في المتقدم والمتأخر.

«والقديم»[3] قد يفسر بما يستطال زمان وجوده، وهذا على سبيل المجاز، وبحسب الحقيقة يقال للذي ليس لزمان وجوده أول.

قيل: ولا يجوز تفسيره بأنه الذي لا أول لوجوده، فإن الوجود لا أول له ولا آخر. وإنما يعرضان للزمان، فإن كل ما يكون له أول وآخر فبينهما[4] اختلاف

(١) في المطبوع" في زمان الحركة".

(٢) في المطبوع " معية الشيء في الزمان".

(٣) القوسان من عندنا.

(٤) في س قضية

معقولي[1] - كالجنس والنوع- أو مقداري أو عددي، وليس للوجود شيء من ذلك بذاته.

وكذلك «الحدوث»[2] ما يكون لزمان وجوده ابتداء، فالأمور التي ليست بزمانية لا تكون قديمة ولا محدثة كواجب الوجود والزمان نفسه، وإذا اعتبرت نسبة واجب الوجود أو غيره من الثوابت إلى الثوابت كانت هي السرمد. وإن اعتبرت إلى غير الثابت كانت هي الدهر.

ودوام الوجود في الماضي هو الأزل ودوامه في المستقبل هو الأبد. والدوام المطلق هو الدهر.

والزمان كمعلول للدهر،والدهر كمعلول للسرمد[3] فإنه لولا دوام نسبة المجردات إلى مبدئها ما وجدت الأجسام، فضلاً عن حركتها. ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان، ما وجد الزمان.

ونحن لا نستصوب هذا الكلام.

واعلم أنه قد يقال الآن لكل فصل مشترك بين زمانين، ولو في أقسام الماضي أو المستقبل.

وقد يفهم منه طرف الزمان وإن لم يدل على اشتراك، بل هو صالح لأن يجعل طرفاً في الوهم،فاصلاً غير واصل، وأن لا يمكن أن يكون إلا واصلاً، لكنه قد عرف بنظر آخر. ويقال: آن، ويفهم منه زمان قريب من الآن جداً، واذا قالوا: وجد الشيء بغتة عنوا به نسبة الأمر إلى الزمان غير مشعور به، قصيراً بعد أن[4] لا يكون الأمر متوقعاً.

---

(١) في س، معقول وفي المطبوع معنوي.

(٢) بين القوسين إضافة من س.

(٣) في المطبوع كمقدار للدهر، والدهر كمقدار للسرمد.

(٤) في س، بعد الآن.

ويقال: دفعة لما وجد في آن، أو لما لم يوجد قليلاً قليلاً. والمتقدم في الماضي يدل على ما هو أبعد من الآن الحاضر والمتأخر على ما يقابله، وفي المستقبل بالعكس منهما.

المقالة الثانية:

في الأمور العارضة للطبيعيات من جهة ما لها كم

وفيه بحوث:

المبحث الأول:

اعلم انا نريد ان نتكلم في هذه المقالة في النهاية واللانهاية، وقبل ذلك لابد من البحث عن معاني امور[1] وهي:{٢٠٢ }

"التتالي "والمتتاليان هما اللذان لا يتوسطهما شيء من جنسهما كالبيوت المتتالية ولا يشترط الاتفاق في النوع، فقد يكونان[2] مختلفين فيه، مثل[3] شجرة وإنسان تتالياً، لانه ليس بينهما شيء من جنسهما، اعني من الأجسام. ومثل هذه الأمور إنما توجد متتالية، لاعتبار عموم عارض[4] لها لا من حيث هي مختلفة نوعاً.

و"المماس" [5]: والمماسان هما اللذان تتحد أطرافهما في الوضع، اعني في الإشارة الحسية، فان كان التماس بالأسر، لم تكن مماسة بل كان مداخلة، ومثل هذه المماسة لا تحجب عن مماسة أُخرى، بل كلما ماس أحدهما ماس الآخر، وإلا لم تكن المماسة بالأسر.

وقيل[6] على هذا: فقد يكون أحد المتداخلين مماساً لغيره من جهة ولا يماسه الآخر من تلك الجهة، ولا استبعاد في ذلك، كما انه قد يكون الشيء معلوماً من وجه مجهولاً من آخر.

---

(١) بحسب هذه الأمور، ارسطو" الطبيعة "، ج٢، مقالة٥، فصل٣، ص٥٣٧، فما بعد، ص٥٤٨.
والكندي " رسالة في الحدود "، ج١، من رسائله السابقة.

(٢) في س،لكون

(٣) كلمة (مثل) محذوفة في س.

(٤) في س، العموم العارض.

(٥) كلمة (المماس) ساقطة من س.

(٦) حرف(الواو) ساقط في المطبوع وفي س.

وهذا غلط فاحش، فانه ليس إذا ثبت العلم بشيء من جهة وانتفى عنه من أُخرى وجب أن تكون الملاقاة لأحد المتداخلين ثابتة من غير ثبوتها للآخر.

و"التشافع": والمراد منه حالة مماس، تال من حيث هو تال.

وقيل: يشترط فيه التساوي في النوع، وقيل لا يشترط.{٢٠٣ }

و"الالتصاق": وهو التماس مع الملازمة بينهما، إما لامتناع وقوع الخلاء بينهما كما في حال السطحين المتلاقيين إذا لم يكن أحدهما(١) أولى بالانفتاح من الآخر أو كان يصعب إلا بعد تقعير يحدث لأحد السطحين، و إما لانغراز أجزاء أحدهما في أجزاء الآخر.

وقد يحدث الالتصاق لتوسط (٢)جسم بينهما كالغراء وشبهه.

و"الاتصال": وهو(٣) يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: صفة للشيء لا بالقياس إلى غيره، وهو كونه، بحيث يمكن أن تعرض له(٤) أجزاء تشترك(٥) في الحدود. وهو بهذا المعنى(٦) فصل الكم. وقد يطلق على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي، وقد يقال الاتصال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية.

وثانيهما: صفة للشيء بالقياس إلى الغير وهو أيضاً بمعنيين:

أحدهما: اتحاد نهاية المقدارين فيقال لكل واحد منهما انه متصل بالآخر.

وثانيهما: استصحاب حركة أحد الجسمين للآخر.

و"فرادى" يقال لأشياء لكل واحد منهما مكان خاص ليس جزؤه جزءاً (٧) من مكان عام له وللآخر.

---

(١) ما ساقطة في س.

(٢) . في المطبوع و س "صفة الشيء".

(٣) في المطبوع وفي س، (وهو ما يقال ... بزيادة كلمة ما).

(٤) في س، لها.

(٥) في س،تعرض.

(٦) كلمة (المعنى) ساقطة من س.

(٧) في س، هذه الكلمة مرسومة بالشكل التالي (جزوا).

و"المعية" المكانية غير الزمانية، فان الزمانية تقال لشيئين وجدا في زمان واحد. و أما هاهنا فلا يمكن أن يوجدا في مكان واحد إلا على وجه التداخل، بل إنما يقال "معا" كشيئين في مكانين لكنهما كشيء واحد وكمكان واحد، وكل واحد من المكانين جزء من ذلك المكان.

و "الوسط " يقال[1] لما يقع بين شيئين.

---

(١) كلمة (يقال) ساقطة من س.

المبحث الثاني

في النهاية واللانهاية[1]

---

(١) بحث ارسطو ذلك: "الطبيعه"، ج١، مقالة٣، فصل٤، إلى نهاية الثامن. ص٢٠٢ —٢٧٠، ثم يفصل الكلام في" كتاب السماء". مقالة اولى (٥-٧)، ص١٤٨-١٧٧، مع ادلة هندسية رياضية .

ويتحدث الكندي كثيراً عن تناهي العالم وكل بعد زماني أو مكاني أو حركة في جملة من رسائل، انظر" الاشارات" كاملة في بحثنا، دليل الكندي لاثبات حدوث العالم المستند على تناهي جرم العالم ونقده، مجلة الأقلام، ج٨، ١٩٦٧، ص١٤١ فما بعد.

ويفصل ابن سينا، ما شأنه التناهي بالفعل، وهو كل مجتمع لاجزاء معاً وما شأنه انه دائماً بالقوة، كالحركة والزمان والنفوس والملائكة. وله ردود قوية على من يدعي امتناع وجود زمان وحركات لانهاية لها. وهو يتتبع ارسطو في هذا،" النجاة"، ص١٢٤ فما بعد. والحلي يقصدهم وكان واضحاً في اكثر مخاطباته في هذا الفصل.

كتابنا:" حوار" القسم الاول، الفصل الثاني كله، خصوصاً ص٦٨-١٠٤، حول شرحنا لأقوال ابن سينا في كتبه الأُخرى "كالاشارات" الطبيعيات، النمط الاول، فصل١١، ص١٨٣، كذلك لموقف الفكر الاسلامي والفلسفي القديم كله حول هذه المسألة.

ورتب الغزالي مايصح ان يكون متناهياً أو لامتناهياً في اقسام اربعة اثنان منها يصح ان يقال للشيء انه لامتناه: هما، حركة الفلك والنفوس المفارقة للابدان، واثنان لايصح هما: ان يقال ان الأجسام لانهاية لها وان يقال ان العلل لانهاية... ثم يورد لكليهما دليلين هما دليل التطابق ودليل الكرة والخط."المقاصد" الموضع السابق ص١٩٣-١٩٩. ومما له دلالة قول الفارابي «وحكي عن أفلاطون وسقراط انه كان يمتحن عقول تلاميذه فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوة لا بالفعل »، ص١٩ من كتابه:" مسائل متفرقة" — السابق، وابن رشد،" السماع "، مقالة٣، ص٢٦، وتجد رده على أدلة المتكلمين في بداية الزمان والحركات في ص٣١ فما بعد.

كذلك نذكر أن الفيومي، وهو من رجال القرن الثالث والرابع الهجريين، يرى أن الزمان له بداية على أساس مالا يتناهى يستحيل وجوده أو وجود أجزائه بالفعل معاً، "الأمانات" السابق، ص٣٦ .

اعلم أن "اللانهاية" قد تقال للشيء الذي يعرض له هذا «المفهوم، كما نقول[1]: عدد غير متناه وقد يقال لنفس هذا»[2] الاعتبار العارض لغيره.

وهذا الأخير قد نعني به تارة السلب وحينئذ يحصر هذان جميع الأشياء، فيقال متناه أو غير متناه لأي شيء فرض.

وقد نعني به العدول وهو أن تسلب النهاية عن الشيء الذي يمكن أن يعرض له هذا الاعتبار بحسب نوعه أو جنسه. {٢٠٤} .

ويقال للنقطة، بل و للأشياء المجردة إنها غير متناهية بالاعتبار الأول دون الثاني.

واعلم أن النهاية إذا أضيفت إلى الكم المتصل فان المراد منها وجوب الطرف لامتداده ولا يبقى[3] وراءه منه شيء أصلاً. وإذا أضيفت إلى الكم المنفصل لم نرد هذا المعنى، فان الأعداد ليس لها أطراف، فالسبعة إذا أخذت مجردة لم تكن ذات طرف، نعم قد يعرض الطرف لعروضها، فيقال لها ذات طرف بهذا الاعتبار، بل نعني[4] به انه ليس فيه مرتبة من المراتب النوعية المعقولة ليس للمزيد عليه إمكان، أو انه ليس منه بمبلغ[5] لا يحتمل التضعيف واقعاً في جنسه خارجاً عنه غير مكرر.

وإما الأشياء العارضة لها العدد، فإذا قيل: لانهاية لها، كان المعنى به أنها بحيث لو عددها[6]، عاد بتوهم ثابت القوة لا يفرغ عن تعديده أبداً ولا نعني به أنها[7] الذي لا تتصور عليه الزيادة، فان النفوس الحاصلة في زمان إذا أخذت مع غيرها مما حصل بعد ذلك الزمان تكون زائدة على الجملة الأولى مع وصفهما جميعاً بعدم التناهي.

---

(١) . في المطبوع الجملة "يقال: عدد غير متناه، وقد تقال لنفس هذا الاعتبار".

(٢) بين العلامتين «   » ساقطة من س.

(٣) في س، (كان).

(٤) في المطبوع وفي س " بهذا المعنى"، خلافاً لما كتبه المصنف بخط يده.

(٥) في س، (مبلغ) بحذف حر الجر.

(٦) في س، (عدها).

(٧) في س، انه.

وقد يقال : إن ما تضاف[1] إليه اللانهاية على أقسام:

منها مالا يتناهى في جهة التضعيف ويتناهى في الطرف الآخر كالعدد.

ومنها مالا يتناهى في جهة التنقيص ويتناهى في الطرف الآخر كالمقدار.

ومنها مالا يتناهى التضعيف والتنقيص[2] فيه كالحركة فإنها من حيث مقدارها المطابق لمقدار المسافة يعرض لها من القسمة ما يعرض لمقدار المسافة، ومن حيث امتدادها الزماني يحصل لها عدم النهاية في جانب الزيادة، لعدم تناهي الزمان على رأيهم، وكون الحركة غير متناهية يلحقها بسبب الزمان، إذ المسافة متناهية وان كانت علة لوجود اللانهاية للزمان، فانه يجوز أن يعطي الشيء غيره أمراً بالذات، ثم يلحقه بالعرض بسببه كالحركة الحاصلة للأجسام الصادرة عن طبائعها، والمراد بعلية الحركة للانهاية الزمان، ليس أن يجعل الزمان مما يصح اتصافه بهذا الاعتبار، فانه حاصل للزمان لذاته كما قيل في الانقسام، بل المعنى منه حصول هذا الوصف للزمان بالفعل[3].{٢٠٥}.

واعلم أن في بعض هذا الكلام نظراً، وذلك لان اللانهاية المأخوذة في المتصل إن عني بها بحسب الوجود، فانه لا فرق بين الزيادة والنقصان لوجوب تناهي الانقسام في المتصلات.

وان عني بها بحسب الوهم[4] فانه قد يمكن أن يأخذ الوهم أي مقدار شئت زائداً على أي مقدار شئت كما في جانب النقصان.

لا يقال[5]: قد تذهب الزيادة الموجودة إلى حد لا تتجاوزه[6] طبيعة الجسم، كما في الأفلاك بخلاف النقصان.

(١)- في س، يضاف.

(٢) في س التنفيض.

(٣) في س (للفصل).

(٤) . في المطبوع "التوهم".

(٥) في س (للفعل).

(٦) في س، (يتجاوزه).

لانا نقول: لا استبعاد في تناهي الأجسام من جانب النقصان إلى حد تقتضيه الطبيعة.

سر: قالوا بناء على مذهبهم[1]: انه قد يقال لغير المتناهي: انه موجود بالقوة أو بالفعل تارة في الوجود وتارة في التناهي.

والأول إما أن تعتبر كليته أو يعتبر كل واحد من أجزائه، أما الكلية فلا وجود لها بالقوة ولا بالفعل، وإما كل واحد من الأجزاء[2] فإما أن تعتبر أن كل واحد منها يوصف انه بالقوة وقتا ما، وهو اعتبار صحيح وقول حق.و إما أن تعتبر إن كل واحد منها بالقوة دائماً وهو ظاهر البطلان.

وأما أن تعتبر الكلية مع اعتبار الأجزاء بان تعتبر[3] إن الكلية توصف بان لها دائماً بعضاً موجود[4] بالقوة وهو صحيح من جهة وباطل من جهة[5].

أما جهة البطلان فلانه لا كلية لها، و أما جهة الصحة فلأن الطبيعة المعقولة التي يفرض لها آحاد تحمل عليها يصح أن يقال: إن بعض ما تحمل عليه تلك الطبيعة دائماً موجود بالقوة، ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل مالا يبقى بعده منه شيء بالقوة.

---

(١) المراد بهم الفلاسفة المسلمون اتباع ارسطو و شراحه وهو ظاهر مما سبق، ومن نسبته لهم بعد قليل: انهم يقولون بلا نهاية النفوس، وهو قول ابن سينا كما أوضح الغزالي وابن رشد في تهافتيهما: الغزالي:" تهافت الفلاسفة "، ص٣٣ -٣٤، وابن رشد" تهافت التهافت"، ص٢٦-٢٧، وابن سينا،" النجاة"، ص١٢٤ فما بعد، علماً بان ارسطو لا يرى خلود النفس ولا عدم تناهيها منفردة عن الأجسام، وقد ذكرنا نقل الغزالي على لسانهم صحة عدم استحالة نفوس لانهاية لها بدون أبدان." المقاصد"، ص١٩٣ وحول المسألة بكل أبعادها وموقف ابن سينا وحججه في ذلك كله، ابن رشد، الغزالي، و أصول المسألة عند اليونان وسواهم: كتابنا،" حوار"، القسم الثالث، ق٣، ف١، ص١٣٩ فما بعد، ص١٦٠. وفي المطبوع كلمة "بناء" مشطوبة.

(٢) في المطبوع و في س (أجزائه).

(٣) في س (يعتبر).

(٤) في المطبوع و في س(مأخوذاً).

(٥) في س: باطل من جهة أُخرى، بزيادة كلمة أُخرى.

و إما أن يعتبر إن كل واحد من المعدومين منه بحسب وقت معين وجوده بالقوة وليس كل واحد منه بالفعل بل لاشيء منه بالفعل. وهذا واضح الصحة.

وفي بعض هذا نظر فان قولهم: إن الكلية لا توصف بالفعل ولا بالقوة[1]، خطأ، فان من مذهبهم[2] أن النفوس غير متناهية وهي[3] موجودة بالفعل.

وقولهم: الكلية لا ثبوت لها فلا يصح الحكم عليها،خطأ، فإن الكلية وان لم تكن ثابتة عيناً فإنها ثابتة في الذهن. والحكم إنما هو على الذهنية في هذا المقام.

و أما من جهة التناهي فانه يصح أن يقال للأشياء الكائنة: إنها تناهت بالفعل لا بمعنى ثبوت النهاية التي لا نهاية بعدها، فإنها بهذا الاعتبار غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل، ولكن بحسب نهاية بعدها شيء مغاير لها. ويصح أن يقال: إنها غير متناهية بالفعل دائماً لا أنها قد حصل لها كل واحد من أجزاء لانهاية لها «ولكن من حيث أنها دائماً يسلب عنها التناهي إلى النهاية الأخيرة. ويصح أن يقال لها إنها متناهية بالقوة دائماً لا بحسب النهاية الأخيرة»[4]، ولكن بحسب النهايات الأُخرى[5] التي في القوة بعد النهاية الحاصلة، فإنها دائماً توصف أنها بالقوة تتناهى

---

(١) في المطبوع و في س العبارة كالاتي (لا توصف بالقوة ولا بالفعل).

(٢) كلمة (من) ساقطة من س.

(٣) يذكر هذا ويحتج به الغزالي في رده على الفلاسفة وقد حققنا في هذه المسألة حسب رأي ابن سينا وابن رشد وابن حزم، راجع كتاب «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين» فصل٦، ق٣، ص٢٣٥ وما بعد وملخص الفكرة: انه يجوز وجود مالا يتناهى من النفوس أو الأشياء بالقوة، على أن ما يتحقق منه بالفعل في كل آن (أي وقت محدود متناه). وهذا لا يناقض مذهب ارسطو واتباعه فان نفوس الآدميين عندهم لا توجد فيه في أي وقت إلا عدد محدود، ولكن الإنسان وصورة البشر مستمر إلى ما لانهاية فهي لانهائية بالقوة متناهية بالفعل.

ومثله ما يورد ابن حزم عن مقدورات الله سبحانه فهي غير متناهية القدرة ولكن ما أوجده الله تعالى في كل وقت محدود،" المقاصد "، ص١١٣، وكذلك حواشيها السابقة على هذا المبحث.

(٤) بين القوسين ساقطة من س والمطبوع.

(٥) في المطبوع و س، الأُخر.

إلى نهاية ما فتكون بالقوة دائماً بالقياس إلى ما لم يوجد من النهايات، و بالفعل دائماً بالقياس إلى ما وجد[1] ولا بالقوة ولا بالفعل بالقياس إلى نهاية تفرض أخيرة.

وما لانهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل.. وما لانهاية له موجود بالفعل دائماً بحسب[2] اعتبارين:

فالأول باعتبار انه لا يمكن أن تكون أشياء عددها أو مقدارها بحيث أي شيء أخذت منه، بقي غيره منه موجوداً بكليته.

والثاني باعتبار انه لم يتناه إلى نهاية أخيرة.

سر: أوجب قوم وجود مالا نهاية له حتى[3] تمادى بعضهم فزعم أن هذا الاعتبار من جملة المبادئ للموجودات.

وهو خطأ، فانه أمر عدمي لا وجود له بالفعل والسبب الداعي لاثبات ما لانهاية له عند أولئك تضعيف الأعداد إلى مالا يتناهى، وانقسام المقادير إلى مالا يتناهى، وامتداد الزمان فيما مضى، وسيأتي، و أمر الكون[4] والفساد. وظنوا[5] من

---

(١) في س (ما وجدوا).

(٢) كلمة (بحسب) ساقطة من س.

(٣) يقصد هنا فلاسفة اليونان قبل سقراط، أصحاب المدرسة الطبيعية الأولى ومنهم طاليس، (٦٢٤- ٥٤٦ ق.م)، الكسميندريس (٦١٠-٥٤٧ق.م)، انكيمانيس (٥٨٨-٥٢٤ق.م)، وهرمكيي (٥٤٠-٤٧٥ق.م) واصحاب المدرسة الايلية نسبه إلي ايليا مدينة بناها الايونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي من ايطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠ق.م ومنهم مؤسس هذه المدرسة بارمنيدس وزينون الايلي وغيرهم، ويعني بهم أيضاً أصحاب المدرسة الطبيعية المتأخرة، منهم انباذوقليس (٤٩٣-٤٣٣ق.م)، وانكساغوراس (٥٠٠-٤٢٨ق.م) وديمقراطيس (٤٧٠-٣٦١ق.م) راجع يوسف كرم،" تاريخ الفلسفة اليونانية"، ص١٢-١٧، ص١٩، ص٢٥-٥٣.

(٤) في س، (القائلون بالكون).

(٥) في س، (فطنوا).

ههنا ثبوت مادة لانهاية لها، فبعضهم جعلها جسماً بسيطاً إما ناراً أو هواء أو أرضاً أو ماء[1]، وبعضهم جعلها البخار[2]، ولهم اختلاف في تعيينها ليس هذا موضع ذكره[3].

ومما دعاهم إلى إثبات مالا نهاية له، مشاهدتهم الأمور المحسوسة، فان ما يتناهى منها إنما يتناهى إلى شيء غيرها. والأربعة الأول لا تعطيهم إثبات ما لا يتناهى إلا على نحو التفصيل الذي ذكرناه.

و أما الخامس فانه في غاية الغلط إذ لا يجب[4] أن ينتهي الشيء إلى غيره. نعم، يجب أن ينتهي بغيره كما نقول في الجسم وانه[5] ينتهي بالسطح مثلاً، اللهم إلا أن يأخذوه بحسب الوهم وحينئذ ثبت لهم صحة مالا يتناهى في التوهم. وهو غير متنازع فيه.

---

(١) في س (أو ماء أو أرضاً).

(٢) ربما قصد المؤلف بالبخار: الأثير، وهو عنصر خامس في الفلسفة القديمة وهو العنصر المكون عند ارسطو واتباعه.

(٣) في س، وذكرها. وكذلك في الأصل.

(٤) في المطبوع و في س، كلمتا (يجب أن) ساقطتان.

(٥) في المطبوع وفي س (انه).

المبحث الثالث

في تناهي الأبعاد[1]

وقد صدر عن القوم حجج:

منها: انا يمكننا أن نفرض خطين أحدهما غير متناه والآخر متناه كقطر دائرتين[2] مثلا متوازيين،فإذا زال التناهي من الموازاة إلى المسامتة، فلا بد من نقطة هي أولى نقط[3] المسامتة ولكن وجود أول نقطة للمسامتة في الخط الغير المتناهي

---

(١) يدلل أرسطو على تناهي الأبعاد، في كتابه " الطبيعة"، ج٢، مقالة٥، فصل٥،، ٢٠٤أ، وفصل٦، ص٢٠٦ فما بعد، وكذلك "السماء "، المقالة الأولى من (٥-٧) ص١٤٨ –١٧٧، والكندي، انظر حواشي أول هذا المبحث، وابن سينا، "الإشارات "، كذلك، النمط الأول، فصل١١، ص١٨٣، و"النجاة "، الطبيعيات، فصل في المكان آخره، حيث يورد أدلة الحلي الأولى هذه، وهو في الأصل يورد الأول لابطال خلاء لامتناه ويورد الحجة الثانية وهو دليل التطابق، في الفصل التالي، فصل في النهاية واللانهاية، ص١٢٤، وابن رشد " السماع "، مقالة٣، ص٢٧ فما بعد، وكتابه: "السماء والعالم "، حيدر أباد، ١٣٦٥، ص١٦، ويذكر القفطي في ترجمته ليحيى النحوي، أن لهذا كتاباً في مقالة واحدة: في أن كل جسم متناه، "تاريخ الحكماء "، ص٣٥٦، ويذكره ابن أبى أُصيبعة، في "عيون الأنباء "، كوتنجي ١٨٨٤، ج١، ص١٠٤، وابن سبعين،" المسائل الصقلية "، تحقيق محمد شرف الدين، بيروت ١٩٤١، ص٥١٧ وأبو البركات، يبطل هذا ويقول ببعد لا متناه، انظر الحاشية التالية، ونجد في ((المباحث المشرقية)) للرازي كاملاً مفصلاً فيقدم ست حجج لاثبات بعد متناه مع نقده لها. ثم يورد ثلاث حجج لابطال بعد لامتناه، منها الحجتان اللتان يوردهما الحلي، مع نقد منه لدليل التطابق، ج١، فصل ١١، ص١٩٢ فما بعد. والشيرازي، يرد على دليل التطابق، بصدد استخدام البعض له في إثبات بداية للزمان، ج٣، فصل٣٥، ص١٥٥ منه.

(٢) في س (دائرتين) وفي المطبوع {كقطري دائرة}.

(٣) في المطبوع "هي أول نقطة ".

محال فانه لا نقطة تتوهم حصول المسامتة معها إلا وقد سبقتها نقطة أُخرى بذلك[1].

وهذه الحجة ساقطة بالكلية فإنها مبنية على نفي الجزء أولاً[2]، و ثانياً على وجود أول نقطة للمسامتة[3]، وهو غير مسلم، فان المسامتة إنما تحصل في زمان الحركة التي ليس لها أول تقع فيه[4] الحركة و إنما أول المسامتة من الآنات هو آن الموازاة لما[5] كان في الحركة.

الحجة الثانية: انا نفرض خطاً[6] غير متناه من جهة ومتناهياً[7] من أُخرى إما بقطع أو بفرض فإذا اخذ من ذلك الخط قطعة و أطبق ما قبل الأخذ على ما بعده، كان المأخوذ منه قبل أن يؤخذ منه ذاهباً وبعد الأخذ منصرفاً، فيلزم تناهي الناقص، والزائد إنما زاد بما اخذ وهو متناه، فالخطان متناهيان[8].

---

(١) في المطبوع و في س، كذلك.

(٢) العبارة في المطبوع وفي س (فإنها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ)،ولا تناقض بينهما لان المصنف يستعمل مصطلح الجزء والجزء الذي لا يتجزأ بمعنى واحد.

(٣) في س (المسامتة).

(٤) في المطبوع وفي س (التي ليس لها أول حتى تقع فيه الحركة) ولا تزيد كلمة (حتى) التي أضافها ناسخ (س) المعنى وضوحاً.

(٥) في المطبوع وفي س، (كما).

(٦) كلمة " خطاً" ساقطة من س.

(٧) في المطبوع وفي س، متناهياً.

(٨) يفصل هذه الحجة ابن طفيل في كتابه،" حي بن يقظان"، ص٣٥، دمشق ١٩٣٩.ويعرف هذا بدليل التطبيق، وعليه اعتماد المتكلمين في إثبات تناهي الحركة والزمان والعلل والمعلولات لاثبات حدوث كل هذه الأمور وبالتالي إثبات وجود الله. ونحن أوردنا هذا الدليل مع رد الفلاسفة عليه في كتابنا،" مشكلة الخلق"، بالإنكليزية ق٢، فصل٤، الدليل الثالث، ص٣٠٤ فما بعد، مع كل المصادر للقائلين به والرادين عليهم، وكذلك ابن رشد،" السماء والعالم "، السابق، ص٢١ فما بعد.ومحمد عبده في شرحه على الدواني في شرح هذا الأخير على ألإيجي، تحقيق سليمان دنيا.

الحجة الثالثة: انا نفرض امتداد الخطين الذاهبين إلى غير النهاية ابتداء من نقطة وانفرجا كساقي مثلث، فنسبة الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه، فكذلك الانفراج.

ولا يمكن أن يقال: قد يذهبان ويتناهى الانفراج وإذا كان الانفراج غير متناه[1] كان مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين.

وبعض المهندسين غيّر هذه الحجة فقال: نفرض زاوية الخطين ثلثي قائمة فإذا كان الخطان غير متناهيين، كان الواصل بينهما غير متناه، ضرورة تساوي زاويتي القاعدة ومساواتهما لزاوية الخطين فالخطوط متساوية[2].

وهذه الحجة غير عامة، فإنها إنما تدل على التناهي من بعض الجهات، والتعبير فاسد لا يخلو من مصادرة على المطلوب.

وقد يقال ههنا: إن كل جسم بسيط إذا تناهى من جهة لزم تناهيه من جميع الجهات، لان الطبيعة الواحدة يستحيل أن تقتضي شيئين مختلفين.

---

(١) كرر ناسخ س الجملة السابقة سهواً.

(٢) في س (مساوية).

المبحث الرابع

في تناهي القوى الجسمانية[1]

اعلم إذا قيل: إن قوة ما متناهية أو غير متناهية إنما هو بحسب ما يصدر عنها، فإن التناهي وعدمه - بمعنى العدول - إنما يلحقان بالذات ما هو[2] كم،

---

(١) يثبت ذلك ارسطو في" الطبيعة "، ج٢، مقالة٨، فصل١٠، ص٩٢٤، وكذلك الكندي كل جسم محدود وكل قوة في الجسم المحدود فهي محدودة، بحثنا المشار إليه في مجلة الأقلام سابقاً، وابن سينا، "النجاة "، ص١٨٢، "والإشارات "، ق٣، ٤، فصل١٩، ص٥٩٥ فما بعد، مع شرح الرازي والطوسي، ويقرر الفيومي انه لا يجوز أن تكون قوة لانهاية لها في جسم له نهاية. "الأمانات والاعتقادات "، ليبزج، مقالة أولى، ص٣٢، كذلك ابن سينا،" تسع رسائل"، الطبيعيات، ص١٢، وابن رشد،" تفسير ما بعد الطبيعة "، ج٣، مقالة اللام، ص١٦٢٥، ويوضح ابن رشد في تفسيره لهذا شك يحيى النحوي على هذا ورد ابن رشد عليه مع تفصيلات هامة، ص١٦٢٨-١٦٣٦ ثم يذكر تفسير ثامسطيوس بنص ثم يرفضه، ١٦٣٥-١٦٣٦، كذلك فخر الدين الرازي،" لباب الإشارات "، القاهرة، طبعة ثانية ١٣٥٠، ص٩٦، يقدم صيغاً متعددة للتطابق. يذكر ابن أبي اصيبعة، ليحيى النحوي كتاباً، من أن كل جسم متناه فقوته متناهية، ج١، ص١٠٥ والحق أن دراسة مقارنة ليحيى النحوي بالفكر الإسلامي بعده، ستثمر نتائج عظيمة، إذ يبين لنا اثر هذا الشخص في إعطاء المتكلمين كثيراً من ردود على الفلاسفة في العلم الطبيعي أو الإلهي هو اثر كبير أشار إليه معظم الكتب القديمة.

وانظر الفارابي، باختصار" عيون المسائل "، السابق، ص٦٢، انظر حول موقف النحوي ابن رشد وارسطو في المسألة وكذلك موقف سعديا الفيومي، المقال العام ولفنسون:

The Kalam Argument, For Qution in Sadia، Averroes، Maimonides، and St Thomas، A.A.J.R. New tork، ١٩٤٣، Vol. ١١, p٢٠١ ff.

وابن سبعين، الكلام على "المسائل الصقلية"، ص١٧، ويورد البغدادي، حجتي الحلي مع حجة الزاوية والخط ما بينهما، ثم يفند الحجج الثلاث، المعتبر، ج٢، فصل ١٩، ص٨٠ فما بعد. وفصل٢٠، وإبطالها في ٨٤ فما بعد، ورأيه هو عدم التناهي في البعد المكاني والجسمي، ص٨٧ وأبو البركات لا يرى هذا لانه يقول: عندنا لم يثبت ان كل جسم متناه فلا بد أن كل قوة في جسم متناهية، ج٢، فصل٢١، ص٨٨، والشيرازي، ج٣، فصل ١٥، ص٢٣٢.

(٢) في المطبوع وفي س، (لما هو).

وبوساطته لما يتعلق به، فإذا قيل: هذه القوة متناهية، كان المراد منه[1] بقاء عملها الواحد في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، وههنا تكون القوة التي زمانها أقل أشد من التي زمانها أكثر فيقع عمل القوة البالغة إلى غير النهاية لا في زمان.

أو يكون المراد منه صدور عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم، وههنا تكون القوة التي زمانها أكثر أشد من التي زمانها اقل، ويقع عمل غير المتناهية، في زمان غير متناه.

أو يكون المراد منه صدور أعمال متوالية عنها، مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم، وههنا تكون القوة غير المتناهية تصدر عنها أعمال غير متناهية.

والأول اختلاف بالشدة.

والثاني بالمدة.

والثالث بالعدة.

والدليل على تناهي القوة الجسمانية بالمعنى الأول أنها[2] لو فعلت ما لا يتناهى في الشدة لكان فعلها إما في زمان وهو محال لأنه يمكن فرض زمان أقل فيقع ذلك الفعل في ذلك الزمان الأقل بحسب الإمكان الفرضي[3] ويكون أشد مما فرض أنه غير متناه في الشدة. هذا خلف.

وإما أن يقع لا في زمان وهو محال،لأن كل حركة فهي منقسمة على رأيهم، فلا يخلو هذا البيان عن البناء[4] على نفي الجوهر، على أنه مختص[5] بما يقع على الاتصال الزماني.

---

(١) كلمة {منه} ساقطة من س.

(٢) في س، انه.

(٣) كلمة الفرض، ساقطة من س.

(٤) كلمة (عن البناء) ساقطة من س وفي المطبوع {على البناء}.

(٥) في س، يختص.

والدليل على تناهيها بحسب المعنيين الأخيرين أنا نقول: القوة إما أن تكون طبيعية أو قسرية. والطبيعية يتساوى فيها قبول الجسم الكبير والصغير،ضرورة عدم المعاوق الطبيعي عنهما.

نعم، يختلفان لاختلاف الفاعل،فإن الطبيعة في الكبير أكبر منها في الصغير،لوجوب انقسام القوى الطبيعية لانقسام مجالها[1].

القوة القسرية يختلف الكبير والصغير في قبول التأثير عنها، لوجود العائق الطبيعي لا لاختلاف في الفاعل.

فإذا تقرر هذا، فنقول: لو حركت القوة الطبيعية جسماً حركات لا تتناهى في المدة أو العدة لأمكن تحريك جزء تلك القوة جزء ذلك الجسم فان حركته[2] حركات لا تتناهى أيضاً،كان كل القوة وجزؤها متساويين في التأثير. هذا خلف.

وإن نقصت حركات الجزء،وجب أن تتناهى، ضرورة حصول النقصان من الجانب الآخر، لأنا نفرض المبدأ واحداً.

وإذا تناهت حركات الجزء تناهت حركات الكل، لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر[3].

ولو حركت القوة القسرية جسماً حركات غير متناهية، لامكن أن تحرك تلك القوة بعينها جزء ذلك الجسم في ذلك المبدأ المعين، فإن زادت على الأولى، تناهت الأولى لانقطاعها في الجهة الأُخرى مع انقطاعها في جهة المبدأ.

وإذا تناهت الأولى، تناهت الأُخرى، لأن نسبة الزيادة إلى النقصان كنسبة كثرة العائق وقلته. وإن لم تُزد كان تحريك[4] الشيء مع العائق كتحريكه مع غير العائق، وهذا خلف.

---

(١) في المطبوع وفي س، (محالها).

(٢) في المطبوع وفي س، (حركه).

(٣) هذا بعينه مطولاً عند ابن سينا،النجاة، ص١٢٨ فما بعد.

(٤) في س، (تحريكه).

سؤال: لم لا يجوز أن تتفاوت القوى بسرعة التحريك وبطئه؟

جواب: المراد بتناهي القوة هاهنا تناهيها بحسب المدة أو العدة[1] لا بحسب الشدة. ولا يخلو عن ضعف.

قيل أيضاً على هذا: إن المتكلمين لما استدلوا بزيادة الحوادث ونقصانها على تناهيها، منعتم الدلالة[2] وجوزتم فيما لا يتناهى وجود الزيادة والنقصان.

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأن اللانهاية إذا حصل لذي امتداد في أحد طرفيه، أمكن الحكم بالزيادة والنقصان على الطرف الآخر، وحينئذ يلزم تناهيه[3].

فالحكماء لما جزموا[4] القول بأن الحركات الماضية لا تتناهى، وان الزيادة إنما تحصل من طرف المستقبل، لم يكن الاستدلال بزيادتها ونقصانها في طرف الاستقبال على تناهيها في الطرف الماضي صحيحاً.

أما هاهنا فلما فرضنا اتجاه المبدأ في القوتين، استحال الحكم بعدم التناهي في الطرف الآخر، لوجود الزيادة والنقصان فيه.

سؤال: القوى الجسمانية صورها، والصورة جوهر لا تشتد ولا تضعف.

جواب: مسلم أن الصور لا تشتد لكن تأثيرها يتفاوت بالزيادة والنقصان،فإنها إنما تؤثر بأعراض تقبلها[5]. والزيادة و النقصان غير الشدة والضعف.

سؤال: عندكم الفلك الأخير يحرك كرة النار حركات غير متناهية.

جواب: إنها متحركة بالعرض .

سؤال: « نحن نشاهد أن الأرض لو بقيت دائماً لبقيت ساكنة دائماً»[6].

---

(١) في س، (والعدة).

(٢) في س، (اللانهاية).

(٣) هذا هو جوهر دليل التطابق، وهو كلام كثر نقد القدماء له كما أشرنا سابقاً.

(٤) في المطبوع (جوزا).

(٥) في س، (قبلهما).

(٦) بين العلامتين ((....)) ساقطة من س.

جواب: السكون عدم فعل لا وجود فعل. على أن بقاء الأجرام الكائنة على أوضاعها مدة لا تتناهى، محال.

سؤال: لم لا تكون القوة انما تؤثر مع الاجتماع، فإذا انقسم[1] الجسم، لم يبق للقوة أثر كالمزاج؟

جواب: مثل هذه القوة سارية في الجسم وإلا لكانت قوة لبعضه لا لجميعه،وإن كانت مع الانفصال تبطل، لكنها إذا كانت مؤثرة حال الاجتماع، كان لها تأثير هو جزء تأثير[2] المجموع.

سر: قد يمكن على رأيهم أن يوجد ما لا يتناهى بالقوة بنوع من الاعتبار، وذلك لأنا[3] نأخذ خطاً ونقسمه بنصفين، ثم نقسم أحد نصفيه بنصفين إلى مالا يتناهى من الأقسام المحتملة، لكنها إذا ركبت مع النصف الأول لم تبلغ[4] إلى الخط المقسوم،والسبب فيه عدم حفظ الزيادات والنسب.

سر: قد اختلف في أن الأجسام الطبيعية هل هي[5] إذا قسمت إلى مقادير، غير حافظة للصورة التي هي غير الاتصال أم لا؟

فذهب قوم إلى أنها قد تبلغ في القسمة إلى مالا يحفظ تلك الصور.

وآخرون جوزوا استمرار الصور الطبيعية محفوظة مع استمرار القسمة[6].

قال صدور المشائين: لو بقيت الأجسام حافظة لصورها النوعية مع القسمة المترامية[7] إلى ما لا يتناهى،لأمكن أن يحصل مزاج من أجسام في غاية الصغر

---

(١) العبارة في س (فاذا لم نقسم الجسم ...).

(٢) في المطبوع ثابت.

(٣) في س، (انا).

(٤) في س، (أيبلغ).

(٥) في س (تنتهي) وهو اشتباه لانه يجعل الجملة غير مفيدة لاي معنى، لأن السؤال حول الأجسام إذا قسمت هل تبقى أجزاؤها محافظة على الصورة، أم لا وفي المطبوع (هل تنتهي)...

(٦) انظر، حواشينا على المقالة الخامسة، المبحث الأول، ص١٠٦ فما بعد من كتاب الحلي هذا.

(٧) في المطبوع وس (المتراقية).

جداً، فيجوز وجود فيل في قدر البعوضة ولا يلزمهم العكس وهو إمكان[1] وجود بعوضة في قدر الفيل إذ الامتزاج يقتضي تصغر الأجزاء لا كبرها، فإنها إذا كبرت وتلاقت، لم يحصل الانفعال الذي يحصل حال التصغير.

قالوا: بل وكان من الممكنات الأكثرية وقوع هذا الفرض إذ الأجزاء المتصغرة ملتقية قبل الكبيرة، فكان يلزم في أكثر الأمر أن يحصل الفيل في[2] قدر البعوضة.

وهذا الكلام غير صواب، خصوصاً[3] على رأيهم في انقسام الأجزاء وأن الكبير إنما يكون ذا أجزاء بالقوة لا بالفعل، فكيف يمكنهم مع مذهبهم هذا، أن يقولوا: إن[4] انفعال الصغار قبل انفعال الكبار؟

وأيضاً فإن المزاج غير[5] كاف في حصول الصور، بل لابد مع ذلك[6] من استعداد تام والاستعداد إنما يحصل بمقدار خاص.

نعم،هذا القول قد يمكن أن يرد به مذهب القائل[7] بالخليط[8].

والحق في هذا ما ذهب إليه الشيخ، وهو أن الانقسام إن كان على سبيل

---

(١) في س، (إنكار).

(٢) في المطبوع وس، (على).

(٣) كلمة (خصوصاً) ساقطة من س.

(٤) كلمة (ان) ساقطة من س.

(٥) كلمة (غير) ساقطة من س وبسقوطها يكون المعنى مغايراً.

(٦) كلمة (ذلك) ساقطة من س، والجملة فيها كالآتي (بل لابد مع استعداد تام...).

(٧) العبارة في س كالآتي (نعم هذا القول قد يرد به مذهب القائل بالخليط) أي بدون كلمتي (يمكن أن).

(٨) لعل المراد به انكساغوراس كما اشرنا سابقاً، فهو يقول بأن كل شيء ذرة من شيء، خليط من كل الأشياء بنسب محفوظة أي ثابتة وقد صرح الطوسي بان انكساغوراس هو واصحابه، قائلون بالخليط، حاشية الطوسي، على ص٢٢٣، فصل٢٤، من النمط الثاني من "طبيعيات الإشارات".

الانفكاك والانفصال[1]، فإنه سبب لعدم حفظ الصور[2] ضرورة سرعة انفصال المحيط به[3] وكلما[4] كان أصغر كان انفصاله أسرع. وإن كان لا على سبيل الانفكاك، فإنه لا يقتضي خروج الجسم عن صورته لكونها سارية فيه تتقسم[5] بانقسامه.

قال الشيخ: فإذن قول من قال أصغر جسم هو حافظ للصورة الأرضية، هو أكبر من أصغر جسم هو حافظ للصورة النارية خطأ، لأن أصغر ما يمكن أن يوجد ناراً قابل للكون إلى ما تقبله[6] كلية النار، بل هو أولى، وإذا استحال ذلك المفروض إلى الأرضية صار أصغر، إذ النار إذا استحالت أرضاً صارت أصغر.

سر: الحركة أيضاً تتبع المقدار في ذلك، فإنه قد تتقسم الحركة إلى ما لا يتناهى من الأقسام الحافظة لصورة الحركة على رأيهم في انقسام الجزء. وقد يمكن أن توجد حركة هي أبطأ الحركات الطبيعية، (وهو)[7] حركة أصغر ما يمكن أن تُحفظ صورته من أبطأ الأجسام المستقيمة الحركة.

---

(١) في س العبارة (على سبيل الانفصال والانفكاك).

(٢) في المطبوع: الصورة.

(٣) في المطبوع و في س العبارة كالآتي (ضرورة سرعة انفصاله عن المحيط به)...

(٤) في المطبوع و في س (فكلما).

(٥) في س (ينقسم).

(٦) في س، (يقبله).

(٧) في المطبوع و في س (هي)، وفي الأصل: وهو، والتصويب من س.

في الجهات[1]

قالوا الجهة طرف الامتداد لا من حيث هو طرف ولكن باعتبار أنه يقصد بالحركة. وهي موجودة،لأنه يشار إليها، ولأنها تقصد بالحركة، ولا قصد إلى المعدوم.

سؤال: الجسم يتحرك من نوع كيفية إلى نوع آخر، والمتوجه إليه ههنا معدوم.

جواب: الحركة إلى الجهة إنما هي ليحصل المتحرك فيها، والحركة إلى الكيفية لتحصل[2] الكيفية بها، فهذا فرق ما بين الحركتين.

سر: لما[3] كانت الجهة مما يقصد[4] بالحركة كانت ذات وضع،فتتناولها[5] الإشارة الحسية بالضرورة[6]، وغير منقسمة وإلا لكان المتحرك في حال سلوكه إما أن يتوجه إليها، فالجهة الطرف الأخير والأول ليس بجهة، وإما عنها، فالخلف هو الجهة لا الأخير.

---

(١) عند أرسطو،" الطبيعة "، ج١، المقالة٣،، فصل٥، وابن سينا،" النجاة"، فصل في الجهات، ص٣٠ فما بعد، والإشارات. الطبيعيات. النمط الأول. فصل٣٢-٣٤، ص٢٥١-٢٥٤، ومطولاً في النمط الثاني كله، الغزالي، المقاصد، الفن الثاني، المقالة الرابعة، ص٥٧ فما بعد، وابن رشد، "السماء والعالم". المقالة الثانية، ص٣٨ فما بعد، وفخر الدين الرازي،"المباحث "، ج١، ص٢٢-٢٤، ص٢٥٠ فما بعد.

(٢) في س، نتحصل.وفي المطبوع "لتحصيل".

(٣) في س، إذا.

(٤) هذه الكلمة غير واضحة في س.

(٥) في س، (لتناولها)وفي المطبوع "فتتناولها".

(٦) هذه الكلمة ساقطة من س.

وقد قسموا[1] الجهة إلى طبيعية وفرضية، والأولى لا تتبدل[2] بتبدل المعروض[3] بخلاف الثانية.

فالطبيعة الفوق والسفل والفرضية البواقي.

وكل جسم فإن له[4] بحسب ما يفرض فيه من الأطراف جهات بعددها، والدهماء[5] إنما حكموا بأنها[6] ست،لأن الإنسان ذو جهات[7] ست، اعتبروها وأهملوا البواقي.

وأيضاً فإن الجسم ذو امتدادات ثلاثة متقاطعة، وكل امتداد فله طرفان[8] فحكموا بتعدد الجهات حسب تعدد الأطراف.

وهو سهو، فإن الأطراف غير حاصلة بالفعل موجودة في الجسم وإنما هي أمور فرضية يمكن اعتبارها على وضع ما ثم على وضع آخر يغاير الأول ويحصل تقاطع لا على القوائم. والكرة لا جهة فيها بالفعل.

وذوات الأضلاع لها جهات بالفعل بحسب أضلاعها وأطراف أضلاعها إن اعتبرناهما معاً، ولها جهات بالقوة لا تتناهى أيضاً.

سر[9]: قالوا: الجهتان الطبيعيتان لابد لهما من مميز ولا تميز في الخلاء الصرف، على أن وجوده محال عندهم.

---

(١) في س، (قسم) وفي المطبوع "قسمت".

(٢) العبارة في س كالاتي (والاول لايتبدل).

(٣) في س(الهفروض)وفي المطبوع "الفروض".

(٤) في س كلمة (فانه) وكلمة (له)ساقطتان وفي المطبوع"فانه".

(٥) في المطبوع وفى س (فالدهماء).

(٦) في المطبوع وفي س (بكونها).

(٧) في س (ذا جهات).

(٨) كلمة (طرفان) ساقطة من س.

(٩) يفصل هذا ابن سينا، "النجاة "، ص١٣٠-١٣٣، فصل في الجهات. و"الإشارات "، النمط الثاني، فصل٢، من ص٢٦٠ فما بعد، اما عن المحدود في الاشارات كذلك فصل ٢ –الرابع، ص٢٦٠-٢٧٠، ويورد الغزالي هذا في "المقاصد"، ص٢٥٧، ومعه دليلان، وكذلك ينتهي بالغزالي إلى الكلام من المحدود مع برهان، ص٢٥٨-٢٥٩ كذلك ابن سينا، مفصلاً، "الشفاء "، الطبيعيات، الفن الثاني، فصل٤، ص٢٨ وفصل٢٧، ص٥٤.

ولا يحصل التمييز بجسم واحد من حيث أنه واحد؛ لأنه إذا حدد القرب منه لم يحصل منه تحديد البعد، ولا بجسمين متباينين،لأن كل واحد منهما يتحدد[1] به القرب منه دون البعد.

وأيضاً فحصولهما في جهتيهما إن كان من الواجبات،فثم جهات متمايزة محددة[2] لهما لا بهما وإلا أمكن انتقال كل منهما إلى موضع رفيقه فتتبدل الجهات··

ويلزم منه أيضاً وجوب التحديد من غيرهما، ولا يحصل التمييز بأمر مفارق، لأن نسبته إلى جميع الأوضاع بالسوية فلم يبق إلا أن يحصل بمحيط تتحدد به[3] غاية البعد بمركزه وغاية القرب بمحيطه.

واعلم أن في هذا الكلام نظراً·

أما أولاً[4]:

ففي افتقار تميز[5] الجهتين الى محدد، وذلك لأنا نقول: لم لا يحصل التمايز بينهما بمجاليهما[6]، فإنهما[7] عندكم من الأعراض القائمة بالأجسام أو بأمر آخر مما يعرض لها.

وأما ثانياً:

ففي عدم الكفاية بجسم واحد: فإنا نقول إنه[8] يتحدد به[9] غاية القرب وأما غاية البعد عنه فإنه يحصل بانقطاع الامتدادات.

---

(١) في س، (حدد).

(٢) في س، متجددة، وفي المطبوع "متحددة".

(٣) في المطبوع وفي س، العبارة كالآتي (يتجدد غاية) وكلمة (به) ساقطة.

(٤) في س، الاول.

(٥) في س (غير).

(٦) في س، (بمجاحمها) وفي المطبوع "بمحالهما".

(٧) في المطبوع وفي س، (فإنها).

(٨) في س، (فإنه).

(٩) في المطبوع وفي س، (يتحدد).

وأما ثالثاً:

ففي المنع من التحديد بجسمين، فإنا نقول: لم لا يتحدد بجسمين ويكون كل واحد منهما تتحدد[1] به غاية القرب، وأما غاية البعد فإنها تحصل بالآخر؟ فمن أوجب أن يكون التحديد إنما يقع لشيء واحد؟

وأما قوله: إن حصولهما في الجهات إن كان واجباً فلهما جهات محددة لهما إلى آخره ففيه مغالطة، وذلك لأنهما إذا فرضناهما محددين، لم تكن لهما جهات كما تقولون أنتم في الجسم الواحد.

وأما رابعاً: فلم لا يحصل التحديد بالمفارق؟، أو الذي ذكرتموه إنما يتم على تقدير كون المفارق لايفعل بواسطة القصد والاختيار.

ثم نقول: المركز غير حاصل بالفعل، وما لا يحصل بالفعل لا يتحدد به ما هو بالفعل.

سر: المحدد أول ما يتحدد له[2] عن ذاته وحركته قطبان ومنطقته[3] فإذا كان محتوياً على غيره، اشتمل على جهة إليه وجهة أُخرى مقابلة[4] وإذا نوسب بين أجزائه الفرضية وبين ما يماثلها مما يشتمل عليه فقد تتحدد له جهات أُخرى كما إذا فرض في طول حركته ثلاث نقط متوالية تنحو الوسطى نحو الأخيرة[5] وتتباعد عن الأولى، حصل هناك جهة مشرق وجهة مغرب وأيضاً جهة تلي[6] خط الزوال وأُخرى مقابلة لها تحت الأرض، فالجهة التي تلي[7] خط الزوال هي التي تتجه إليها الحركة الصاعدة وهي غايتها، فخط الزوال هو القدام تشبيهاً بالحيوان الذي

---

(١) في س، (يتحدد).

(٢) كلمة (له) ساقطة من س.

(٣) العبارة في س كالآتي (المتحدد اول ما يتحدد من ذاته وحركته وقطباه) ومنطقته.

(٤) في س (مقابلة له) باضافة كلمة (له) ولم نجد حاجة لها لان الضمير في مقابله يسد الحاجة للزيادة المذكورة.

(٥) في س (تنحو الأُخرى نحو الآخرة).

(٦) في س (على).

(٧) في س، (هي).

يكون وجهة[1] المتجه بحركته هو القدام والمقابل لهما خلف وجهة المشرق هي[2] التي عنها مبدأ الحركة فهي اليمين[3] تشبيهاً بالحيوان الذي يمينه هو مبدأ حركته القوية، واليسار ما يقابله وهو المغرب، والقطب الجنوبي[4] في الحركة الأولى هو العلو ومقابله السفل، وعلى العكس في الحركة الثانية.

لأنا لو توهمنا إنساناً يتحرك على نفسه مستديراً، وتتبعث حركته من يمينه لقد كان يكون قدامه[5] ما يلي وجهه وهو مابين يمينه ويساره، وخلفه مايلي ظهره،فإذا أطبقنا بين يمينه وجهة المشرق وبين يساره وجهة المغرب وبين وجهه وجهة خط الزوال، انطبق رأسه[6] مع القطب الجنوبي لاغير.

ولو دار على نفسه مثل دور السماء، لكان الرأس يلزم الجنوبي والوجه يلزم وسط السماء حيث اليمين يلزم المشرق. وهذا البحث قليل الفائدة جداً[7].

---

(١) في المطبوع وفي س، (وجهه).

(٢) كلمة (هي) ساقطة من المطبوع و س.

(٣) في المطبوع و س، (هي).

(٤) في س، (القطب الجنوبي).

(٥) في س (هما).

(٦) العبارة في س كالآتي (على مع القطب الجنوبي ...).

(٧) هذا المثل موجود عند ارسطو،" الطبيعة"، م٨، ف٥، وكذلك "السماء"، المقالة الثانية وكذلك ص٢٢٨، فما بعد، وكذلك عند ابن رشد، انظر مثلاً،" السماء والعالم"، ص٤١، وكذلك ص٦٠-٦١ وكذلك ابن سينا، "النجاة "، ص١٣٣، فصل في الجهات، كما يقرر موسى بن ميمون في كتابه،" دلالة الحائرين "، بالإنكليزية ترجمة عن العبرية، فريد لاند، لندن ١٩٠٤، قسم اول فصل (١١)، ص١١٥ سطر٦-١١، أن مقدمات الفلاسفة عن نظام الفلك والعالم قولهم ان العالم حيوان، كذلك فانه في القسم الثاني، فصل (IV) =٤، ينسب لأرسطو العالم حيوان متنفس عندها ويقرر هذا التمثيل بالحيوان لأرسطو، المسعودي، "التنبيه والإشراف "، ليدن، ١٨٩٤، ص١٣، وابن رشد يوضح المسألة من الجهات، وأن العالم مثل حيوان، في" تهافت التهافت "، وكذلك في رده على اثارة الغزالي المسألة الحركة المشرقية والمغربية.

المقالة الثالثة:

في عوارض هذه الأمور الطبيعية ومناسباتها[1]

وفيها مباحث:

المبحث الأول

في تقاسيم الحركة[2]:

---

(١) كلمة (ومناسباتها) ساقطة من س.

(٢) انظر، في تقاسيم الحركة وأدلة من قال بها أنها ليس لها وحدة أو هوية، ومن يرى ان لها ذلك، وكذلك في الحركة المستديرة والمستقيمة، وصلتهما بالزمان، أرسطو، " الطبيعة "، ج٢، المقالة٥، ف٤، ص٥٥٠-٥٧٤، مع شكوك نفاة وحدتها، وانه لابد في وحدة الحركة من وحدة الموضوع والزمان (٢٨٨ب) نفس الفصل، وحول الحركة عموماً، وانها الطريق من القوة إلى الفعل، وانه في الطبيعيات كل محرك متحرك، وان الحركة كمال المتحرك كما هو متحرك، وأنها من الأمور المتصلة، " الطبيعة "، المقالة٣، ج١، فصل١، ٣، ص٢٠٠ب-٢٠٢ب، وقد ذكرنا مصادر أُخرى ومقارنات في حواشيها على كلام الحلي عن الحركة عموماً، المقالة الأولى، البحث الثاني، أعلاه، مثل باقي فلاسفتنا فراجع.

يضاف إلى ذلك الغزالي: " مقاصد الفلاسفة "، الفن الثاني، المقالة الرابعة، ص٢٥٥-٢٦٧، وكذلك أوسع التقاسيم وأرتبها هو تقسيمات للحركة (على أسس ثلاثة)، أي على أساس أنواعها، كم، كيف، ص٣٠٥ فما بعد، ثم على أساس أنها بالعرض أو بالقسر أو بالطبع، ص٣٠٩ فما بعد، ثم على أساس أنها مستقيمة أو مستديرة، أو إلى أو عن الوسط أو حوله، ص٣١١ فما بعد، وسنكتفي بهذه الإشارة العامة عن الإشارة ثانية، إلى الغزالي، عند كلام الحلي عن هذه الأمور.

وسنشير إلى الرازي والشيرازي، وآخرين، في امكنته المناسبة من هذا المبحث.

الحركة إما أن تكون واحدة، بالشخص أو بالنوع أو بالجنس، أو كثيرة، والمعني بالوحدة ههنا، الوحدة الاتصالية.

واعلم أن قوماً من القدماء منعوا أن تكون للحركة وحدة بالعدد بل منعوا أن تكون لها هوية.

فإنه كيف تكون[1] الحركة واحدة بالعدد وهي دائماً لا يحصل منها شيء موجود، بل منها ما هو ماضٍ، ومنها ما هو مستقبل ؟.

وأيضاً فإن وحدة الحركة عندكم تابعة لوحدة الزمان، وكل حركة فلها[٢١٥] زمانان.

وأيضاً فإن كل واحد فإنه تام فيما هو فيه واحد، وكل تام فإنه قار[2] الأجزاء إن كان ذا أجزاء، والحركة لها أجزاء غير قارة فهي غير تامة، فهي غير[3] واحدة.

أجاب الشيخ عن الأول[4]: بأن الحركة بمعنى الكمال الأول الذي هو التوسط لايكون منقسماً إلى الماضي والمستقبل بل يكون دائماً بين الماضي والمستقبل، وأما الحركة التي بمعنى القطع فإنها لاتحصل إلا في زمان ماضٍ[5]، وأيضاً فإن الحركة (وإن انقسمت)[6] إلى ماضٍ ومستقبل فإنها، إنما تنقسم بالعرض لا بالذات وقسمتها تابعة لقسمة الزمان والمسافة.

وليس الشرط في وحدة الحركة أن يكون زمانها واحداً غير منقسم ولا بالقوة بل أن لا يكون لها انقسام لا بالقوة ولا بالفعل. وهذا هو الجواب عن الثاني.

---

(١) العبارة في س، كالآتي (فكيف تكون الحركة) وفي المطبوع (قالوا: كيف تكون).

(٢) في س (قام).

(٣) كلمة (غير) ساقطة من س.

(٤) في س، (الاولى).

(٥) في س، (ماض).

(٦) بين القوسين زيادة في س اقتضاها المقام.

وعن الثالث: بأن[1] الواحد بمعنى التام غير الواحد بمعنى الاتصال ولا يلزم من كون الشيء واحداً بمعنى، أن يكون واحداً بمعنى آخر.

وأيضاً فإن الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة فهي تامة[2] ثابتة بعينها إلى أن تنتهي.

وأما الحركة بمعنى القطع ان استوفت البعد المستقيم أو تمت الدائرة فهي تامة، إذ التام هو الذي ليس شيء منه خارجاً عنه.

واعلم أن لنا في كون الحركة بمعنى التوسط واحدة ثابتة نظراً.

ونقل الشيخ عمن تقدمه جواباً لم يستصلحه[3] وهو أن الحركة وإن كان قد يعدم منها شيء لكن صورتها محفوظة بشيء[4] يعاقب الأول كالصورة الحاصلة للبيت من لبن معين ثم إذا نزع منه لبنة وجعل عوضها أُخرى كانت الصورة ثابتة وإن تغيرت حواملها، ومنع كل المنع أن تكون الصورة ثابتة مع زوال المواد لكن[5] تحدث صورة أُخرى عقيب زوال الأولى.

سـر: قالوا[6]: لابد في وحدة[7] الحركة من وحدة الموضوع، لاستحالة أن يكون العرض الواحد قائماً بمحلين، ومن وحدة الزمان لاستحالة إعادة المعدوم، فإن المحل الذي يتصف بالبياض إذا عدم عنه البياض، ثم وجد فيه بياض آخر، استحال أن يكون هذا الثاني هو الأول بعينه.[٢١٦]

والمعني بوحدة الزمان هي اتصاله، ومن وحدة مافيه (الحركة)[8]، لجواز أن يتحرك المتحرك حركتي كيفية وكمية في وقت واحد مع التغاير بين الحركات[9] لتغاير ما فيه الحركة.

---

(١) في س، (بل).
(٢) كلمة (تامة) ساقطة من س.
(٣) في س، (يستصلحه) وفي المطبوع.
(٤) في س، (لشيء) وفي المطبوع.
(٥) في المطبوع (وأن)
(٦) يقرر أرسطو هذا في "الطبيعة"، ج٢، مقالة٥، فصل٤، (٢٢٨ب).
(٧) في س، (لوحدة).
(٨) بين القوسين زيادة من س.
(٩) في المطبوع (لحركتين)

وأما المحرك فلا تعتبر وحدته لجواز وجود حركة من محرك. وقبل انقطاع الحركة ابتدأ محرك آخر في التحريك[١] حتى اتصل الزمان كانت[٢] الحركة واحدة.

قيل على هذا[٣]: المحرك الثاني إما أن يكون له أثر أو لا والثاني باطل وإلا لم يكن محركاً. والأول إما أن تكون الحركة الصادرة عن الأخير هي الصادرة عن الأول وهو باطل لاستحالة تحصيل الحاصل. وإما أن يكون غيرها وهو يقتضي تغاير الحركات لتغاير المحركين.

وهذا الكلام ضعيف لأنا إذا عنينا بوحدة الحركة اتصالها لم يبق هذا وارداً ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة وحدة المبدأ والمنتهى، لكن وحدة المبدأ غير كافية لجواز سلوك[٤] الجسم من البياض إلى الإشفاف[٥]، ومنه إلى السواد وكذلك وحدة المنتهى، لجواز أن يبدأ أحدهما من الشفاف والثاني من السواد، ووحدتهما غير كافية لجواز ابتداء الجسمين من السواد إلى البياض على طرق مختلفة، والاشتراك في الآن لايوجب اتحاد الحركات لجواز أنها نقلة في آن ابتداء استحالة.

وأولى الحركات بالوحدة هي المستديرة التامة لأنه لايزاد عليها بلا تكرر ولا كذلك المستقيمة[٦] فإنها إنما تتم لفناء البعد[٧].

---

(١) العبارة في س كالآتي (وقيل: انقطاع ابتداء تحريك آخر في التحريك حتى اتصل الزمان) ولا يدل على السياق.

(٢) كانت، وفي المطبوع (فإنه كانت).

(٣) في س، (قيل هذا) أي بحذف حرف الجر على.

(٤) في المطبوع (سكون).

(٥) في المطبوع (الشفاف).

(٦) في س، (المستقيم) ولا يستقيم بها المعنى لان بعدها ما يدل على المؤنث أي المقصود الحركة المستقيمة.

(٧) أي تنتهي بانتهاء البعد والمسافة، وعند ارسطو واتباعه الحركة المستقيمة بطبعها تكون طالبة للمكان الطبيعي فتصل اليه وتقف. وهو الأعلى الخفيف من الأجسام والسفل للثقيل وهو الأرض. ولما كان مابين الأرض وأول الفلك محيط بها وهو فلك القمر متناهي البعد، كانت كل حركة مستقيمة متناهية. والملاحظ أن كلام فلاسفتنا من كلام المشائين لايخرج عن هذا. ارسطو، "الطبيعة "،= = مقالة٥، فصل٥، (٢٢٩أ-٢٣١ب) كذلك، مقالة٦، فصل١٠، ج٢، (٢٤١أ٠))، وكذلك مقالة ٤ (٢٦١ب-٢٦٢ب).

والكندي، موجزاً، رسالة، ج٢، مقالة الابانة عن " طبيعة الفلك "، ص٤٠ فما بعد حيث بين هنا ان الخط على الاستقامة متناه مع أدلةعلى التناهي.

وابن سينا، " النجاة "، المقالة الثالثة، فصل في أن لكل جسم طبيعي جزءاً طبيعياً، ص١٣٤ فما بعد، وكذلك الفصل الذي يليه، ص١٣٥، وكذلك، ص١٤٠.

وقيل: إن المستقيمة أولى بذلك، لأنها تشتمل على ابتداء وانتهاء وتوسط.

والشيخ جعل هذا الكلام دليلاً على أن المستديرة أولى بالوحدة فإن الابتداء والتوسط والانتهاء إنما توجد في ذات عدد والواحد أولى بالتمام.

سر: تكثر الموضوع بالنوع لا يوجب تكثر الحركة به لأن تكثر الشيء بالنوع يتبع تكثر الفصول وإضافات الأعراض إلى موضوعاتها من جملة الأحكام العرضية للموضوعات، نعم تكثر الموضوعات يقتضي تكثر الحركات بالشخص لأن كثرة الحركات بالشخص لايستتبع الفصول بل قد يحصل باختلاف الأعراض[1].

وأما الزمان فإنه إن كان فيه تكثر حصل بسبب القسمة العرضية فإنها كثرة[٢١٧] أشخاص لا كثرة أنواع لأنها أقسام المتصل.

وأما المحرك فإن كثرته لاتقتضي كثرة الحركة لا بالنوع ولا بالشخص. فلم يبقِ من الأمور التي تتعلق بها الحركة سوى «ما منه» وما «إليه» وما «فيه»، فإن تكثر أحد هذه الأمور يقتضي تكثر الحركة بالنوع. مثلاً لو تكثر ما «فيه» واتحد «ما منه» و «ما إليه» كالمتحرك من مبتدأٍ إلى منتهٍ على الاستقامة ومنه إليه على الاستدارة، فإن الحركة مختلفة بالنوع.

ولو اتحد مافيه وتكثر ما منه وما إليه بالنوع كالصاعد والهابط، فإن الحركة متكثرة. فإذن تكثر الحركة في النوع[2] يتبع تكثر أحد هذه الأمور في نفسه أو في شرائط وأحوال داخلة في تعلق الحركة بها.

وإذا كانت الحركتان في الكم أو في الكيف كانتا واحدة بالجنس وإن كانت إحداهما في الكم والأُخرى في الكيف كانت متكثرة بالجنس، وتكون الحركة واحدة بالجنس الأسفل أيضاً كالحركة[3] إلى السواد ومنه، وهذا الكلام عندنا رديء جداً.

---

(١) في س،(للأغراض).

(٢) العبارة في س، كالآتي، (فإن لحركتين من النوع تتبع تكثر أحد ...).

(٣) كلمة (كالحركة) ساقطة من س.

أما أولاً: ففي انحصار تكثر الحركة بالنوع في متعلقاتها: فإنه جاز أن تتكثر الحركات بصفات قائمة بها كالسرعة والبطء مثلاً:

وقد أبطلوا هذا بأن السرعة والبطء يوجبان[1] لجميع أصناف الحركات.

وللمنازع أن ينازع في هذا وأنه إذا عرفت[2] السرعة لحركة فإن البطء لايمكن أن يعرض[3] لتلك (الحركة بعينها بل يعدم تلك الحركة وتوجد حركة أُخرى بطيئة كما قالوا في الاستقامة والاستدارة) وبالخصوص على رأي من قال إن السرعة شدة للحركة وأن الاختلاف بالشدة يوجب الاختلاف بالنوع.

وأما ثانياً: ففي اختلاف المستقيم والمستدير بالنوع، فإن للمنازع أن ينازع فيه[4].

قالوا لأن الخط الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً للاستدارة والاستقامة معاً ويجعلون هذين فصلين لاعارضين لأن الخط الواحد إذا كان مستقيماً لن يقبل التحنية إلا إذا كان رطباً بأن يتفرق اتصال ألدبه أو يمتد .[٢١٨] والتقعير على العكس ومع تفرق الاتصال لايبقى الخط وكذلك مع الامتداد فإن الخط الواحد لايصير أطول مما هو بالمد. فإذا كان هذان الخطان يستحيل انتقال أحدهما إلى طبيعة الآخر، ولا في الوهم أيضاً، فإن الوهم إن فعل ذلك مفرداً للخط عن السطح، فقد جعل الخط ذا جهتين فلم يأخذه طرفاً بل ذا طرف ؛ لم يكن الموضوعان واحداً.

ثم نقول إن كثرة أشخاص الأنواع العرضية إنما تكون بكثرة موضوعاتها أو بإعراض تفاوتها.

---

(١) في س، (يفرضان).

(٢) في س، (فرضت).

(٣) في س (ان يفرض).

(٤) يفصل أرسطو القول في المقارنة بين هذه في كتابه، " الطبيعة "، ج٢، فصل٤، المقالة٧ (٢٤٩أ). وكذلك المقالة الرابعة منه (٢٦١ب-٢٦٢ب، ٢٦٤أ-٢٦٦أ).

وابن سينا، " النجاة "، المقالة الثالثة، فصل في ان لكل جسم طبيعي شكلاً طبيعياً، ص١٣٥.

ومفارقة الاستقامة للاستدارة ليس لكثرة الموضوع فإن مستقيمين ومستديرين كثيراً الموضوع مع اتفاقهما في الاستقامة والاستدارة.

وأما كثرة الأعراض فإما أن تكون لأن تلك الأعراض تقارنها مقارنة أولية أو لأنها تقارنها لأمور أُخر سابقة.

والأعراض الأولية إما أن تكون لازمة أو مفارقة، واللوازم تشترك فيها طبائع الأشخاص والمفارق يستدعي إمكان اتصاف المحل بالاستقامة والاستدارة في وقتين وقد بينا أنه غير ممكن.

وهكذا الكلام في القسم الثاني، وهو أن تكون لواحق لأمور أُخر سابقة فلم يبق إلا أن يقال إن هذه لوازم تدل على اختلاف الملزمات فهي إما فصول او لوازم للفصول.

وقد سقط بهذا ظن من قال إن في الأمور السماوية تضاداً هو التقبيب والتقعير وذلك لأن موضوعهما إما أن يكون واحداً فلا تضاد وإما أن يكون مختلفاً كالسطحين فلا تضاد أيضاً، إذ يستحيل انتقال السطح من التقعير إلى التقبيب على ما ذكر.

وإذا ثبت اختلاف الخطين المستقيم والمستدير بالنوع وجب اختلاف الحركتين التي عليهما بالنوع أيضاً، كما أن الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع البياض.

ونحن نقول إن هذا الاستدلال ساقط بالكلية.

أما أولاً: فلأنه يجوز أن يكون الخطان متفقين بالنوع ويستحيل انتقال أحدهما من الاستقامة إلى الاستدارة لأنهما نقيضان لشخصهما كما في جانب الموضوع المقتضي [٢١٩] لشخص الأعراض فإنه يستحيل انتقال أحد العرضين إلى محل صاحبه لأجل استناد بشخصه إليه.

وأما ثانياً: فإن الاستقامة والاستدارة عند هؤلاء نوعان من الكيف والخط نوع من الكم، فكيف يصح أن يقع شيء واحد تحت مقولتين وهؤلاء هم المانعون لهذا كل المنع، فاستحال أن تكون الاستقامة والاستدارة فصلين.

ثم لنرجع إلى أصل برهانهم ونقول: لم إذا اختلف الخط المستقيم والمستدير بالنوع وجب اختلاف الحركة الواقعة فيهما بالنوع. والقياس على التسود والتبيض غير مفيد.

أما أولاً: فللمنع من ثبوت الحكم في الأصل.

وأما ثانياً: فللمطالبة بالجامع الذي لايمكن إقامته، على أن لقائل أن يقول: إن اختلاف مامنه وما إليه ليس اختلافاً نوعياً وأنتم منعتم في الزمان أن تتكثر به الحركات لتكثر أشخاصه، لأن كثرتها كثرة متفقة في النوع فكيف تجوزون بعد ذلك استناد تكثر الحركات بالنوع إلى تكثر ما منه وما إليه مع أن كثرتهما قد تكون كثرة أشخاص تحت نوع، فللمانع أن يمنع اختلاف حركتي الصعود والهبوط، بالنوع ثم على تقدير تسليم اختلاف ما منه وما إليه يتم المنع أيضاً إذ الحركة تتم حركة لابتدائها من طرف وانتهائها إلى طرف آخر لا من حيث أن أحد الطرفين علو والآخر سفل.

سر: ومما قسموا الحركة إليه التضاد وعدمه[1]. قالوا والحركات المتضادة لا بُدّ من وقوعها تحت جنس آخر فإن حركة النمو والكيف قد يجتمعان في واحد وهذا مستفاد من الاستقراء الذي لايفيد اليقين.

ثم إنهم في تضاد الحركات نهجهم الذي سلكوه في تكثرها فقالوا إن تضادها ليس لتضاد المتحركين فإن الحار والبارد متضادان مع اتفاقهما في حركة واحدة كالصعود طبعاً وقسراً مع اتفاقهما في النوع، ولا للزمان، فإن الزمان واحد لاتضاد فيه. [٢٢٠]

---

(١) ارسطو، " الطبيعة "، فصل٥، مقالة٥، ٢٢٩أ-٢٣١أ، د.ج٢، مقالة٦، فصل١٠، ٢٤١أ.
والكندي موجزاً، ج٢، الموضع السابق، ص٤١.
وابن سينا، " النجاة"، مقالة٢، من الطبيعيات، ص١١٢ فما بعده.
وفخر الدين الرازي، " المباحث "، ع١، الفن الخامس، فصل٣٢، فما بعد، إلى الفصل٣٨، ص٦٠٨-٦١٣، حيث يتكلم في تضاد الحركات الاربع، المستقيمة والدورية والسكونات. وهل للدورية حركات متضادة.
وهكذا الشيرازي، ج٣، المرحلة الثامنة، فصل ٧-٩، ص٢٠٠-٢٠٧.

وأيضاً قد يتفق وقوع حركتين متضادتين في زمان واحد، كالصعود والهبوط وقد يختلف الزمان مع اتفاق الحركات في النوع كجسم يتحرك من مبدأ معين إلى منتهى معين مرات متعددة.

ولا لما فيه الحركة فإن الطريق من السواد إلى البياض هو بعينه الطريق من البياض إلى السواد إذا لم يعتبر المبدأ أو المنتهى فيهما.

ولا للمحرك[1] فإن المحرك الواحد قد يحرك حركتي صعود وهبوط.

ولا بسبب القسر والطبع لاتفاق النار والماء الصاعدين في نوع الصعود واختلافهما بالقسر والطبع.

ولا لما إليه وحده، فإن الحركة من السواد وإليه لا يتضادان إلا لما يلزمهما من كون الحركة من السواد إلى البياض[2] ومن كون الحركة إلى السواد من البياض فإنهما لو كانا إلى الإشفاف ومن الإشفاف[3] لم تك ثم حركات فضلاً عن تضادها، فلم يبق إلا ما منه وما إليه معاً فإنهما إذا كانا ضدين تضادت الحركات كالحركة من السواد إلى البياض ومن البياض إلى السواد.

ثم قالوا: إن ما منه وما إليه قد يتضادان بالذات كالسواد والبياض وقد يتضادان بالعرض وهذا على قسمين.

أحدهما: أن يكون التضاد عارضاً لهما لا من حيث الحركة بل من جهة عارضين آخرين ككون أحدهما في غاية القرب من الفلك والآخر في غاية البعد عنه، حتى صار أحدهما سفلاً والآخر علواً[4].

والآخر: أنْ يكون التضاد دائماً عرض لهما من حيث عروض أمرين لهما باعتبار الحركة. ككون أحدهما مبدأ والآخر منتهى فإن التقابل بينهما[5] تقابل التضاد، ويقابلان الحركة مقابلة التضايف، فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ.

---

(١) في س (ولا للمحرك).

(٢) العبارة (من السواد إلى البياض)مكررة في س.

(٣) في س (الشفاف ومن الشفاف ...)

(٤) كلمة (علوا)ساقطة في س.

(٥) في س (عنهما).

قالوا: ولا نزاع في أن الأول يقتضي التضاد، وأما الآخران[1] فقد نازع فيهما جماعة ذهبوا إلى أن التضاد إذا كان عارضاً لشيئين لم يقتضِ أن يكون عارضاً لعارضَي الشيئين إلا بالعرض.

وقالوا: وهذا خطأ[2]. فإنه ليس يجب إذا كان التضاد عارضاً لشيء أن يكون عارضاً لما يعرض للشيء فإنه جاز أن يكون التضاد لهذا العارض بالذات وللمعروض بسببه. [٢٢١]

كما أن الحار والبارد يتضادان بالعوارض وهي الحرارة والبرودة اللتان هما متضادتان لذاتهما[3] والحركة ههنا كذلك فإن تعلق الحركة بما منه وما إليه لامطلقاً، حتى إذا كان التضاد عارضاً لهما كان عارضاً للحركات.

ولكن تعلق الحركة بما منه وما إليه من حيث أنهما مبدأ ومنتهى فإن الحركة بجوهرها تقتضي[4] التقدم والتأخر فهي تتضمن المبدأ والمنتهى إما بالفعل وإما بالقوة القريبة منه فهي تتعلق بهما من حيث هما متقابلان فهي مقومة للحركة. وإن كانت ليست متقومة بذلك فالضدان عارضان للحركة لذاتهما وإن كانا عارضين للأطراف.

سؤال: قد يجتمع ما منه وما إليه في جسم ولا شيء من الأضداد يجتمع في جسم.

جواب: أخذ الكبرى مطلقة خطأ فإن الأضداد قد تجتمع في جسم إذا لم يكن الجسم موضوعها الأول. أما إذا كان هو الموضوع الأول للأضداد استحال اجتماعهما فيه. وموضوع البداية والنهاية هو الطرف فلا يجتمعان في طرف واحد بالفعل بالقياس إلى حركة واحدة مستقيمة.

---

(١) (الأخيران) في المطبوع.

(٢) في س (عنهما).

(٣) حبذا لو كان الشيخ المؤلف قد حدد وذكر من ينقل لهم أو عنهم كما كان قد فعل مع الشيخ ابن سينا وأبي البركات البغدادي في مواضع سابقة، ولعل أحداً من القراء المختصين يساعدنا في تحقيق المدارس والاشخاص الذين نتحدث عنهم كلما صعب علينا ذلك.

(٤) في س (لجوهرها).

ونحن نقول: جاز أن يكون للحركة شيء يقتضي التضاد غير ماذكرتم. وقولكم الحار يضاد البارد مع اتفاقهما في الصعود لايدل على مرامكم، فإن الحار والبارد متضادان بالعرض، والصواب أن يقال ههنا المتحرك لايكون إلا جوهراً والجواهر[1] لاتتضاد.

ثم لمنازع أن ينازعكم في تضاد ما منه وما إليه في الحركات الآينية، ثم على تقدير التسليم نمنع تضاد الحركات لاجل تضادهما.

وقولكم إن الحركات تتعلق بما منه وما إليه إن أردتم بالتعلق تعلق الخارجي للخارجي فهو غير مفيد لكم ولا يقتضي التضاد، وإن اردتم تعلق الجزء فكيف يصح منكم هذا وقد يجوز أن تذهب الحركة إلى غير نهاية وإن استحال ذلك في الوجود. ومعلوم أن الشيء لايعقل مفارقاً لجزئه[2]، وبهذا استدللتم على أن تناهي [٢٢٢] المقادير خارج عنها غير مقوم لها، ثم كيف يعقل أن تكون الأطراف فصولاً للحركة وهي متساوية في الماهية، فإن الاطراف خطوط أو سطوح لاتتغير.

جواب[3]: ما هو فيها يتغير، كونها مبدأ ومنتهى، ثم إذا كان ما منه وما إليه إنما يتضادان بالعرض في بعض الصور وهو كون أحدهما مبدأ والآخر منتهى، وجعلتم الحركة تتعلق بهما من حيث هما ضدان، فلم قلتم إن التضاد المتعلق يقتضي تضاد المتعلق[4].

ثم قالوا التضاد ليس للحصول في الأطراف بل للتوجه إليها.

سر: قالوا المستقيمة لاتضاد المستديرة لأن الخط المستقيم يمكن أن يكون وتراً لقسيّ غير متناهية وغير متشابهة[5] فلو كانت الحركة مستقيمة ضداً للمستديرة لزم أن يكون للشيء الواحد أضداد كثيرة غير متناهية، ولأنه لاقوس يفرض ضداً لذلك الخط المستقيم إلا وهناك ما هو أكثر تحدباً منه فهو أولى

---

(١) في س (الجوهر).
(٢) في س كلمة (تعلق) ساقطة.
(٣) في س، جوانس.
(٤) في س،(إن تضاد المتعلق يقتضي تضاد المتعلق)فى حين كان المؤلف قد حرك الكلمتين،كما موضح في المتن.
(٥) قسّي هنا جمع قوس،مع أن الصحيح (أقواس) فراجع.

بالضدية ولأنهما لو تضادتا لأجل الاستقامة والاستدارة لكانتا متضادتين لأن مايقتضي التضاد لابد وأن يكون متضاداً. وقد قلنا إن الاستقامة والاستدارة لايصح أن يتعاقبا على موضوع واحد.

«قالوا: وليس شيء من المستديرات يضاد غيره منها كالحركة من التوالي وخلافه لأن كل واحد[1]» منهما يفعل في القوس الأُخرى ما فعلته الأولى في الأول ولأنا قد بيّنا أن التضاد إنما هو[2] لتضاد الأطراف والمستديرة التامة لا طرف لها، فإذا فرض[3] قطعها وقد تمت، فالمبدأ هو المنتهى بعينه ولم يعرض تضاد، إذ التضاد في المبدأ والمنتهى إنما يكون على تقدير عدم اجتماعهما في محل واحد بأن تكون الحركة مستقيمة، وإن فرض[4] وهي غير تامة فإنما عرض لها المبدأ والمنتهى بالفرض والقطع ولو لم يقطع، لقد كانت ثم[5] حركة متصلة واحدة[6].

سر: قالوا والسكون يضاد السكون كالسكون في المكان الأعلى والأسفل وليس التضاد لتضاد [٢٢٣] المحل ولا المسكن[7] ولا الزمان على مامرَّ وليس له تعلق بما منه واليه فتعين أن يكون لما فيه. واعلم أن هذا يهدم أحد قاعدتين لهم وهي إما كون السكون عدمياً أو كون الضربة لايشترط فيها الوجود.

---

(١) بين العلا متين ((...)) ساقطة من س.
(٢) كلمة (هو) محذوفة من س.
(٣) في س: (فرضت).
(٤) أي: وإن فرض القطع.
(٥) في س، (فتم)
(٦) يوضح ابن سينا هذا في النجاة، " الطبيعيات "، المقالة ٢، ص١١٣، وكل ماسيفعله الحلي بعد هذا الموضع من هذا المبحث ستجد له اشارات في كتاب الفارابي: "عيون المسائل باختصار"، نشر وتيرشي، ليدن ١٨٩٠، ص٦٠ فما بعده والرازي، فخر الدين، " المباحث "، ج١، فصل ٤-٧، ص٤١٩ ٤٢١، وكذلك ص٦٠٨ فما بعده. سبقت الاشارة عن هذا الكلام الحلي.
(٧) في س كلمة (السكن) ساقطة.

سر: الحركات المتطابقة أي التي مسافاتها متطابقة إما بالفعل كخط لخط، أو بالقوة كالمثلث والمربع فإنهما يتطابقان[1] بالقوة ويخرج التطابق إلى الفعل بأن ينهدم أحدهما إلى الآخر. أو بالتوهم كالمستقيم والمستدير.

سر: ومن تقاسيم الحركة أنها إما بطيئة أو سريعة، والسريعة هي التي تقطع الأطول في الزمان المساوي أو المثل في الأقل، والبطيء بالعكس[2] وسبب لبطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق، وفي القسرية ممانعة الطبيعة.

قالوا: والاختلاف بالسرعة والبطء لا يقتضي الاختلاف بالنوع لأنهما قابلان للشدة والضعف وكان قد ذكرنا في هذا ما يجب ولما كانت السرعة والبطء يفعل أحدهما دون صاحبه لم يكن التقابل بينهما تقابل التضايف ولا بالوجود والعدم لأن أحدهما نقصان المسافة والآخر نقصان الزمان، فإذن التقابل بينهما تقابل التضاد. وقيل: السرعة والبطء كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة العارضة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء بطء بالقياس إلى غيره.

وعند القائل[3] بانقسام الجوهر: إن بطء الحركات ليس لتخلل السكنات وإلا لكانت نسبة بطء حركات الفرس إلى حركات الشمس كنسبة السكون إلى الحركة، لكن حركات الشمس إضعاف حركات الفرس، فسكنات الفرس[4] إضعاف حركاته فكان يجب أن لا يرى متحركاً، هذا خلف: ولأن الثقل سبب لزيادة الحركة السُّفلى فكلما زاد الثقل اشتدت الحركة فإذا بلغ في الثقل إلى حيث تخلص حركاته من السكنات، فإذا زاد الثقل عليها كانت الحركة أشد من غير تخلل سكون.

---

(١) في س، (مطابقان..)

(٢) العبارة في س، كالآتي (إذا المثل في الأقل والبطيء وبالعكس ...).

(٣) في س (التقابل).

(٤) بين القوسين ساقط في س.

قيل: لم قلتم إن الزيادة في الثقل حينئذ ممكنة[1]. أجاب عنه الشيخ: بأن الزيادة لا يشترط [٢٢٤] حصولها بل نقول لو فرضت لزم المحال[2].

سر: ومما قسموا إليه الحركة الاستقامة والاستدارة، والحركة المستديرة لا تكون إلا إرادية[3] على ماذهبوا إليه لأنها لو كانت طبيعية لكانت هاربة عن المطلوب الطبيعي.

ثم سألوا أنفسهم في الحركة المستقيمة فإنها إذا توسطت المسافة تكون تاركة للوسط مع أنه كان مطلوباً بالطبع.

وأجابوا بأن الهرب ههنا عن الوسط ليس هو بعينه التوجه إليه بخلاف المستديرة ولا تكون قسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لاطبع فلا قسر.

وهي أقدم من غيرها من أنواع الحركات فإن الحركة الكمية إذا كانت بالنمو والذبول فهي لاتخلو عن حركة مكانية، وإذا كانت بالتخلل والتكاثف فهي لا تختلف عن حركة كيفية، والكيفية لا تخلو عن المكانية والحركة المكانية لا تحصل إلا بعد تحدد الجهات التي[4] لاتحصل إلا بالجرم المستدير المتحرك

---

(١) في س، وكلما.

(٢) في س، أضعاف كلمة (عليها). بعد قوله (فكلما زاد الفعل ....).

(٣) حول تقسيمات الحركة إلى مستديرة ومستقيمة وأن أولها الدورية أو المتصلة، انظر، "الطبيعة "، ج٥٢، مقالة٦، فصل ١٠، ٢٤١أ فما بعد، مقالة٧، فصل٤، ٢٤٩أ، مقال٤، فصل٧ –٩ (٢٦٠أ-٢٦٦أ).

والكندي ج٢، ص٢٤، ٤٠ فما بعد.

والفارابي، يرى ان اتصال الحركات الفلكية المستديرة هو الإيرادات المستقلة وسببها العشق الدائم، " التعليقات "، حيدر اباد، ١٣٤٦هـ، ص١٤-١٦.

وابن سينا، يقرر ذلك في "النجاة "، الطبيعيات، ص١٠٩، ١١٠، ويقرر أنها إرادية في، "الاشارات "، الطبيعيات، نمط٣، فصل٢٦، فصل٣٠، ص٤٥٠.

والغزالي، " المقاصد "، الفن الثاني، مقالة ٤، ص٢١٧، كذلك "الشفاء "، الطبيعيات، فن٢، فصل١-٤.

(٤) في س، (الذي).

بالاستدارة وهذا يقتضي التقدم على الاطلاق. والحوادث عندهم[1] سواء كانت حركات أو غيرها مسبوقة بحركات سرمدية متصلة دورية فهي متقدمة، ونحن لما أسندنا الحوادث إلى الفاعل المختار سقط هذا الكلام عندنا[2].

سر: قالوا لا يجتمع في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة لأنه يلزم إما حصول الأمرين معاً فيكون متحركاً بالاستقامة والاستدارة هذا خلف لأنه بالحركة المستقيمة يقتضي التوجه إلى المطلوب وبالحركة المستديرة يقتضي التوجه عنه[3]. أو لا يحصل إلا الإشراف معاً أو أحدهما فحينئذ لا يجتمع في الجسم مبدآن، أو يلزم اجتماع المبدأ مع تعذر حصول الأثر مطلقاً وهو خلف[4].

قيل على هذا لِمَ لا يقتضِي الجسم الحركة المستقيمة عند الخروج عن مكانه الطبيعي، والمستديرة عند وجوده فيه كالطبيعة المقتضية للسكون عند حصولها في حيزها الطبيعي، والحركة عند [٢٢٥] خروجها عنه ؟

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة محصلة وإن كان حاصلاً فهو بعينه يستلزم سكوناً ومعناه أنه لايستلزم حركة وأما اقتضاء الحركة المستديرة

---

(١) في س، العبارة كالآتي (على الإطلاق والحوادث عندهم ...).

(٢) نادراً ما يفصح المؤلف في كتابه هذا عن رأيه. وها هنا موضع وضع فيه رأي المتكلمين وانحاز إليهم فأكد انفصاله عن الفلاسفة في مسألة حدوث العالم وقدمه بالزمان.

(٣) أوضحنا موقفه ومصادره فيما تقدم عند كلام الحلي عن الحركة والسكون، ص٢٣، حيث بينا موقف ابن سينا. ونضيف هنا: الشيرازي، " الاسفار " ج٣، فصل٥، ٦، ص١٩٧، فما بعد، .وهو هنا مثل ابن سينا، اعني عدم القول بتخلل سكنات.

(٤) بالإضافة إلى المصادر في النقطة والحاشية السابقة، ابن سينا، " تسع رسائل "، الطبيعيات، ص١٣-١٤. ويخالف ابو البركات هذا ويبرهن عليه فعنده يجوز اجتماع المبدأين. المعتبر، ج٢ — فصل٢٦ — ص١٠٩ — ١١٠. والرازي "المباحث "، ج١، فن٥، فصل(٥٥)، ص٦٣١،وهو لا يرى اجتماعهما.

والشيرازي، ج٣-فصل١٢،ص٢١٦، وكذلك لا يرى الاجتماع.

فإنه مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه، وقد يوجد معه، وأيضاً في ألامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك بالاستقامة وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة، ولذلك أُسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة دون الأُخرى، فإذن مبدؤها ليس شيئاً[١] واحداً.

أقول: هذا الجواب ضعيف لايصلح في مقاومة السؤال فإنه أخذ يجيب عن سبب استدعاء الطبيعة الواحدة الحركة والسكون معاً وهو كلام على المثال. وهب أن هذا المثال بطل أليس يبقى السؤال متوجهاً.

سر: ومما قسموا إليه الحركة أنها إما أن تكون بالذات أو بالعرض[٢] والتي بالذات إما أن تكون صادرة من قوة حالة في الجسم وهي تفعل[٣] من غير شعور وهي الطبيعة[٤]، وإما أن تكون صادرة عن قوة ذات إرادة وهي الحركة الإرادية، وإما أن تكون صادرة عن قوة خارجة عن الجسم وهي القسرية. والطبيعية إنما تقتضي الحركة لخروج المتحرك[٥] عن الأمر الطبيعي حتى ترده إليه لأنها لو كانت علة له مطلقة لدامت بدوامها وقد سبق مثل هذا، بل إنما توجب[٦] الحركة عند الخروج عن الحالة الطبيعية، كالحجر المرمي إلى فوق والماء المسخن وكالذابل بالمرض، والسبب في الحركة الطبيعية[٧] إنما هو الطلب للأمر الطبيعي لا للهرب عن غير الطبيعي لاغير، وإلا لم تكن الحركة على مسافة أولى من غيرها.

---

(١) في س (امر).

(٢) هذه التقاسيم وكذلك تقاسيم الحركة إلى مستقيمة ومستديرة في الصفحة السابقة، معروفة عند أرسطو ومن تبعه من شراح ومن فلاسفتنا. أرسطو، " الطبيعة "، مقالة٨، فصل٤.

(٣) كلمة (هي) ساقطة من س.

(٤) في س، الطبيعية.

(٥) اختيارنا لكلمة المتحرك، انسب، وفي النسخ: المحل، وهو جائز أيضاً بقراءة بعيدة.

(٦) في س، (يوجب الحركة).

(٧) في س، (الأمر الطبيعي).

سـر: الحركة القسرية قد تكون خارجة عن الطبيعي كحركة الجسم جراً [٢٢٦] على وجه الأرض وقد تكون مضادة لمقتضى الأمر الطبيعي كحركته إلى فوق، وهي قد تكون مع جذب وقد تكون مع دفع وأما الحمل فإنه بالحركة العرضية أشبه، والتدوير القسري مركب من الجذب والدفع، والدحرجة ربما كانت عن شيئين[١] خارجين وربما كان عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب قسري هذا في الأين.

وأما في الكم فالزيادة في النمو كالعظم[٢] الكائن بسبب الأورام. وفي التخلخل كانبساط الهواء الذي في القارورة.

والنقصان كالذبول بسبب الأمراض.

وأما في الكيف فكالاستحالة في الماء من البرودة، وأما في الوضع فكانحناء الخشب المستقيم.

سر: قد وقع بين القوم تشاجر في سبب الحركة القسرية التي تكون مع مفارقة المتحرك[٣].

فذهب قوم: إلى أن السبب في ذلك التئام[٤] الهواء المدفوع فيه ورجوعه إلى خلف المرمي التئاماً بضغط ما أمامه.

وقال آخرون: بل السبب فيه أن الدافع كما يدفع المتحرك فكذلك[٥] يدفع الهواء الذي فيه المتحرك لكن الهواء أقبل للدفع فيحمل معه المتحرك.

---

(١) في س (سببين).

(٢) في س (العظم).

(٣) فيما تقدم من مصادر كلام كثير عن هذا، ونكتفي بالشيرازي، ج٣، فصل١٣، ص٢١٧، وقبله أبو البركات، المعتبر، ج٢، فصل٢٧، ص١١٢ فما بعد.

(٤) في الاصل، وس، التآم.

(٥) في س، (فكذا).

وقال المحققون: إن المحرك يفيد المقسور قوة تثبت فيه مدة إلى أن تبطل بمضادات[1] متصلة واردة عليه مما يماسه، فكلما ضعفت تلك القوة قوي الميل الطبيعي إلى أن يضعف جداً بحيث لاتفي بغلبة الطبيعي وهناك يقع التقاوم بينهما ثم تقوى الطبيعة فيوجد ميلها الطبيعي.

والمذهبان الأولان سخيفان.

أما الأول: فلأن[2] الهواء الدافع إما أن يبقى متحركاً بعد مفارقة المحرك القاسر للمتحرك فتكون تلك الحركة مفتقرة إلى سبب آخر ويعود البحث، وإما أن لايبقى متحركاً فللحركة القسرية علة غيره.

وكذلك المذهب الثاني فإن حركة الهواء لابدلها عن سبب وليس سرعة قبوله للقسر دليلاً[3] على استغنائه عن العلة الموجبة للحركة .

وقيل على الثالث[4] إن القوة المستفادة من القاسر إن لم تضعف لزم وصول الحجر المرمي قسراً إلى المحيط، وإن ضعفت لزم عدم الشديدة ووجود الضعيفة، فإن استند وجود الضعيفة إلى الشديدة السابقة فلتستند الحركة الثانية إلى الحركة الأولى وإلا فلا بد من سبب آخر فليكن هو سبب الحركة[5] الأولى.

وأجيب بأن الضعف يجوز أن يكون مستفاداً من تلبد الهواء المانع عن الحركة فيه.

وههنا مذهب آخر وهو القول بالتولد.

قالوا: من طبع الحركة أن تتولد بعدها حركة، ومن طبع الاعتماد أن يتولد بعده اعتماد، وجوزوا أن تعدم الحركة فيحصل السكون ثم تتولد عن الاعتماد بعد ذلك حركة[6].

---

(١) في س، (بمصادمات).

(٢) في س، (فإن).

(٣) في س، (دالاً).

(٤) في س، (ذلك).

(٥) في س، (سبب الحركة الأولى).

(٦) المعروف ان القول بحركة الاعتماد، وكذلك التولد، وهو قول النظام ... انظر: الكتاب – السابق – لأبي ريدة، " النظام وآراؤه الفلسفية "، ص١٣٢-١٤٠، حيث يفسر، وينقل آراء=

واعلم أن تولد الحركة من الحركة باطل فإن المعدوم لايكون علة للوجود.

سر: القوة الطبيعية كلما قربت من الموضع الطبيعي ضعف العائق لأن العائق إنما هو الجسم المخروق وكلما قل مقداره ضعف تأثيره، وكلما ضعف العائق اشتد الميل الطبيعي.

وأما القوة القسرية فإنها تقوى في الوسط، فإن تأثير السهم في الوسط أشد من تأثيره قريباً وبعيداً. السبب فيه، أن الحك إذا تكرر على المرمي أكثر سخن أكثر فلا تزال[1] تزداد السخونة وتضعف القوة، إلا أن التلطيف المستفاد بالتسخين[2] يكون موفياً على مايفوت بالضعف فيزداد القاسر. فإذا ترادف[3] في الصك على القوة واسترخت جداً ضعفت ولم تبلغ الحركة مبلغاً يفي بتدارك الضعف.

وههنا إشكال وهو: القوة الضعيفة إما مغايرة بالنوع للشديدة أو بالشخص، وعلى التقديرين يلزم عدم القوة الأولى ويوجد غيرها[4]. والكلام في علة وجود تلك القوة كالكلام في الحركة.

سر: الحركة التي بالعرض هي التي تكون مبدأ المفارقة ليس في المتحرك بل فيما تقارنه[5].

= هورفتز في نسبته للرواقيين، وكذلك شنرينر، ويرده إلى مثل فكرة المكان الطبيعي، والاعتماد هو الميل كما يوضح الطوسي، في" شرح الإشارات "، وقد اشرنا إلى هذا في مكان آخر. (انظر عن النظام، والاعتماد، البغدادي، " الفرق بين الفرق " السابقة، ص١٢١، السابقة، وابن حزم الفصل، ج٥، الكلام في الحركة والسكون، ثم يرد هو على المذاهب بما فيها قول النظام، ص٥٥، فما بعد، والاشعري، " مقالات الإسلاميين "، ج٢، رقم ١٣، ص٢٠-٢١ (محيي عبد الحميد).

(١) في س، (يزال).

(٢) في س، (من التسخين).

(٣) في س، (تراد).

(٤) في س، (يوجد).

(٥) في س، (فيما تنارفه)

أما في الاين فكالساكن في السفينة المتحركة.

وأما في الوضع فكالكرة الملتصقة بكرة أُخرى تلزم منه المصاحبة في تبديل الوضع فإذا تحركت الحاوية في الوضع تحركت المحوية، إن عني بالحركة في الوضع تبدل المحاذيات التي تكون بالقياس الى الثابت مطلقاً، وإن عني [٢٢٨] بها تبدل الأوضاع بالنسبة إلى ما تحويه لم تكن[١] حركة أصلاً.

وكذلك الحركة في الكيف إذا قلنا البناء تسود[٢] فإن البناء من حيث هو بناء إنما تسود[٣] بالعرض والتسود بالذات هو الجوهر، هذا في الأشياء التي تصح[٤] عليها المفارقة.

وقد تقع الحركتان الأوليان[٥] في شيء تستحيل عليه المفارقة كالصورة والأعراض المتنقلة بانتقال محالها في ألأين والوضع.

وقد تتركب من الحركة بالذات والحركة بالعرض حركة أُخرى كما في الكرات السفلى، فإن كانت الحركتان إلى جهة واحدة حصلت حركة مركبة تساوي مجموعها وإن كانتا إلى جهتين مختلفتين حدثت حركة مركبة إلى[٦] جهة تتوسط[٧] تلك الجهات على نسبتها[٨] وإن كانتا إلى جهتين متضادتين حدثت حركة مساوية لفضل إحداهما[٩] على الأُخرى إن كان ثمة فضل، وإلا حدَثَ السكون إن لم يكن ثمة فضل.

---

(١) في س، (يكن).

(٢) في س، (يسود). وهي قراءة لاتغير المعنى ايضاً.

(٣) في س، (يسود).

(٤) في س، (يصح).

(٥) في س، (اولتان) الصحيح: الاوليان، وفي الاصل، الاولتان.

(٦) في س، هي.

(٧) في س، يتوسط.

(٨) في س، (نسبتهما).

(٩) أحديهما، في جميع النسخ، والصحيح، إحداهما، وقد تكرر ذلك في مواضيع أُخرى.

المبحث الثاني:

في المناسبات الواقعة بين الحركات والأزمنة والمسافات والمناسبات بين العلل المحركة والمتحركة

إذا[1] كانت المسافة متجزئة تجزأت الحركة، فإن الحركة إلى نصف تلك المسافة نصف الحركة إلى جملتها، وكذلك على العكس، فإن نصف الحركة يقع في المسافة هي نصف المسافة المقطوعة بجملة تلك الحركة، وإذا كانت الحركة متجزئة تجزأ الزمان، فإن الزمان الذي تقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي تقع فيه جملة الحركة وكذلك على العكس، فإن الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في جملته وقد يعرض للحركة انقسام لا يطابقه فيه الزمان كانقسامها بانقسام المتحرك.

وقد يقال إن ما لا يتجزأ لو كان موجوداً لاستحال عليه الحركة لأنه إنما تقطع أولاً بمثل نفسه وكذلك في القطع الثاني إلى أن تفنى المسافة فيلزم وجود النقط وتركب المسافة منها (٢٢٩).

قال الشيخ: هذا البرهان الذي يزعمون صحته كما يتناول المتحرك بالذات فكذلك يتناول المتحرك بالعرض، فالنقطة الموجودة بالفعل في طرف الخط إذا تحركت مثل نفسها فيلزم ما ذكرتم.

ثم إنه سلك نهجاً آخر فقال: ما لا يتجزأ لاوضع له بانفراده وما لا وضع له بانفراده استحال حركته بالذات.

أما الكبرى فظاهرة.

---

(١) في المطبوع و في س العبارة كالآتي (اعلم انه إذا كانت....).

وأما الصغرى فلأن مالا يتجزأ إذا فرض بين طرفي خطين فإن لاقاهما بالأسر[1] لزم مباينة طرف كل خطة لخطه ضرورة مباينة الوسط الملاقي بالأسر، فللخط طرف غيره والكلام فيه كالكلام في هذا. وإن لاقاهما لا[2] بالأسر لزم الانقسام، وبرهن على هذا بأن ما لا يتجزأ لاطرف له يلي المقصد ولا طرف يلي المهرب فلا تصح عليه الحركة.

واعلم أن المتحرك إذا كان واحداً وتعددت المسافة تعدد الزمان لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين دفعة.

وإن تعدد الزمان وكانت الحركة في الأين لم يجب تعدد المسافة لأن المتحرك الواحد قد يسلك[3] مسافة واحدة في زمانين[4].

وإن كانت في الكم والكيف تعدد ما فيه الحركة لامتناع بقاء الكيفية التي وقع فيها التبدل إلى الزمان الثاني. وإن تعدد المتحرك فإن كانت للحركة في الكم والكيف تعدد ما فيه الحركة لاستحالة كون أحد العرضين القائمين بأحد

---

(١) أوضح ابن سينا هذا في "شفائه"، قسم الطبيعيات، عدد كلامه في تجهور الأجسام ورده على الجوهر الفرد، وكذلك "النجاة"، المقالة الأولى، ص٣٣، والرازي، المباحث، ج١، الفن الخامس، الفصل٦٢، ص٦٤٠ فما بعد.

(٢) كلمة (لا)، ساقطة من س.

(٣) في س (سلك).

(٤) ما يورده الحلي هنا جار على قبول الجزء الذي لا يتجزأ. وهو هنا يعتقد ان الأجسام والحركة والمسافة والزمان منقسمة إلى هذه الجواهر. وقوله: وان تعدد الزمان وكانت الحركة في الاين ... الخ. هو معنى السكون عند ذريي المتكلمين: "مقالات الإسلاميين"، ج٢، رقم١٥، ١٣، ١٢،(ص٢٢، ٢٠) وكذلك: رقم ٤٦، ص٤١ (محيي الدين عبد الحميد)، ١٩٥٠، وهنا ينقل الأشعري عدة مذاهب بما فيها إن كل شيء متحرك، وقول النظام وسواه، أما عن تصور المتكلمين في الزمان والحركة، فانظر، موسى بن ميمون، "دلالة الحائرين"، فصل٥، ١١، ص١٢١، نقده لهم، ثم بين معنى الحركة والسكون.

المحلين عين القائم بالمحل الآخر، وان كانت في الأين فإن اتحدت في المسافة تعدد الزمان وإن اتحد الزمان تعددت المسافة لامتناع حصول جسمين في مكان واحد.

سر[1]: نصف المحرك لا يلزم منه[2] أن يحرك ذلك المتحرك نصف الزمان أو أقل فإن مائة يحركون سفينة يوماً لم يلزم أن يقع من الخمسين تحريك تلك السفينة مسافة ما في زمان ما[3]. وقيل إن نصف المتحرك يتحرك عن المحرك ضعف المسافة في ذلك الزمان أو المسافة في نصف الزمان.(٢٣٠)

والحق خلاف هذا فإن القوة الطبيعية تنقسم بانقسام المتحرك فإذا تنصف[4] المتحرك لم يكن كلية المحرك محركة بل النصف الموجود منه الا على سبيل التخمين والتقدير، والقوة القسرية لا تحفظ الحركة على نظام فإنها تقوى في الوسط وتضعف في الأخير، على أنه قد يعرض أن القاسر يفعل في الأثقل أشد مما[5] يفعله في الأخف فيفعل في الضعف أشد ما يفعله في النصف.قالوا: والمحرك في نصف الزمان يحرك المتحرك بعينه نصف المسافة. والحق خلاف هذا، فإن القوة الطبيعية والقسرية لا يتساوى تأثيرها في أجزاء المسافة فإن الطبيعة تشتد أخيراً والقسرية وسطاً. وكذلك قالوا: المحرك في نصف المسافة يحرك في نصف الزمان وإلا يزاد واحد، والمشهور حفظ النسبة بين نصف المحرك ونصف المتحرك. وفيه نظر، لجواز

(١) نجد بعض هذا في "النجاة"، المقالة الثانية، ص١٢٧-١٣٠. وهو بكامله عند أبي البركات، "المعتبر"، ج٢، فصل٨، ص١١٧.

(٢) كلمة (منه) ساقطة في س.

(٣) هذا مبدأ صحيح، لو طبق على الأمور العلمية والحياتية، لكان منه نفع كبير وتقدم في ميدان الكيمياء وسواها، وهو قريب الصلة لمبدأ: إن التحولات الكمية في نقطة معينة تصبح كيفية، مثال ذلك، إذا طبقنا القول أعلاه، إن مائة درجة تحول لتراً من الماء إلى بخار، ولكن نصف هذه المائة درجة، أي خمسين لا تحول نصف لتر من الماء إلى بخار، بل ولا أية قطرة منه إلى بخار، ونفس الشيء بالنسبة للدواء، وانواع الطبخ، بل وكل معادلة كيمياوية، بما فيها تركيب الكائن الحي.

(٤) في س، (نصف).

(٥) في س، (ما).

أن لا ينتصف المحرك حافظاً لقوته[1] ويجوز أن يكون أبطأ من تحريك الكل للكل[2] فإن اجتماع القوة القوية وتزيدها قد يستتبع من الحمية [3] ما هو أزيد نسبة إلى حمية[4] الجزء من نسبة العظيم إلى العظيم. ولذلك[5] قالوا النسبة محفوظة بين نصف المحرك ونصف الزمان والأولى خلافه، وكذلك نصف المحرك في نصف المسافة.

---

(١) في س (القوته).

(٢) في س، (الكلي).

(٣) في، س (الجهة).

(٤) في س، (جهة).

(٥) في س، (كذلك).

المبحث الثالث:

في الحيز الطبيعي للأجسام[1]

اعلم أن كل صفة لا يخلو الجسم عنها فإن للجسم منها شيئاً طبيعياً والحيز من هذا القبيل، فإن كل[2] الجسم لو فرض خالياً عن جميع العوارض فإما أن يحصل في كل حيز وهو محال أو لا يحصل في شيء من الأحياز وهو محال أو يحصل في البعض دون البعض. فإن استند إلى طبيعية في الجسم فهو المطلوب وإلا لزم الترجيح من غير مرجح[3]. وهو محال ولأنا نرمي الحجر قسراً إلى فوق ويعود بطبعه فإذن لكل جسم حيز طبيعي.

---

(١) هذا من المباحث التي هي صفة للطبيعيات الارسطية واتباع هذه المدرسة. فهو اول من اعتنى به وفصله، وكانت الطبيعيات لاتلتفت كثيراً إلى ذلك عموماً، عن مواضع هذا في ارسطو، كتبه، " السماء والآثار العلوية "، تحقيق د. بدوي، القاهرة ١٩٦١، وسنعرض لمواضعها فيما يلي من هذا المبحث.

والكندي، رسائله، ج٢، ص٤٠ فما بعد، وابن سينا، " النجاة "، المقالة الثالثة من الطبيعيات، ان لكل جسم طبيعي حيزاً طبيعياً، ص١٣٤، والغزالي، " مقاصد الفلاسفة "، ص٣٣٢، وابن رشد، " السماء والعالم "، المقالة الرابعة، ص٦٨ فما فوق، " والشفاء" الطبيعيات، الفن الثاني، الفصول ٤، ٧، ١٠، والفارابي، " عيون المسائل "، ص٦٢، وينسب الإيجي في " المواقف" والجرجاني في شرحه عليهما يفكر في ان يكون لشيء مكان طبيعي، ويرى بينس هذا شبيه راي افلاطون في طيماوس، انظر، حول التفاصيل، " مذهب الذرة "، ص٤٣، وحواشيها، ويشير إليه وكذلك ابو البركات، ج٢ فصل ٢٦، ص١٠٦ فما بعد و Tim, b٢H, ٦٣ وهو هنا يقدم مخالفات لارسطو وابن سينا.

(٢) كلمة (كل) ساقطة من س وربما سقط ناسخ س هذه الكلمة عمداً لانها زائدة لو كانت بمعنى أي جسم الا ان الظاهر ان قصد المؤلف جسم معين ككل وبهذه الحالة يتعين اثباتها.

(٣) الترجيح بلا مرجح، مبدأ قبله المتكلمون والفلاسفة وله اهمية في تقرير كثير من المسائل مثل، معنى الفعل الارادي وقدم أو حدوث العالم، انظر، الكلام فيه مع كامل المصادر، كتابنا، " حوار "، القسم الاول، الفصل الثاني، ص١٠٣-١٠٤.

قال الشيخ[1]: فإن كان ذا مكان كان حيزه مكاناً. وبهذا الطريق أثبتوا الشكل الطبيعي [٢٣١] للجسم فإنه لايخلو عن شكل ما بالضرورة فله منه شيء طبيعي لأنا لو فرضناه خالياً عن جميع العوارض والقواسر فلا بد له من شكل يستند إلى طباعه والذي هي طباعه توجد مادام الطبع إلا ان يقسر. وأن الشكل[2] المقتضي عن الطبيعية البسيطة هو الشكل المستدير، لأن مقتضي الطبيعية الواحدة يستحيل أن يكون مختلفاً، ولا شيء من الأشكال غير مختلف سوى المستدير.

ونورد[3] ههنا:

سؤال: وهو أن الارض بسيطة وتقتضي اليبس[4] فإن لم تقتضِ شكلاً لم يكن الشكل طبيعياً[5] لكل جسم وان اقتضت شكلاً فيجب أن يكون مستديراً لبساطة الطبيعة، فإما أن يكون بين اليبس[6] وبين الشكل معاندة فيلزم أن تكون الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين. وإما أن لايكون فيجب إذاً سلب جزء[7] من الأرض أن تعود إلى شكلها الطبيعي.

أجابوا عنه بأن التيبس إنما يقتضي ليحفظ ما تقتضيه طبيعته من الشكل الطبيعي حفظاً قوياً فإذا حفظ شكله لزم من ذلك أن يحفظ كل جزء منه ما توجبه طبيعته

(١) مايقوله الحلي وما قاله قبل هذا السطر في هذا المبحث، تلخيص لابن سينا، واستشهاد بالشيخ هو من " النجاة "، ص١٣٤-١٣٥، وخصوصاً للاسطر الأخيره من فصل: ان لكل جسم طبيعي حيزاً طبيعياً، وعلى الخصوص، " الشفاء "، الطبيعيات، فصل٧، ص٥٠، سطر ٨-١٠.

(٢) في س، (بقدر).

(٣) في س، (يورد).

(٤) في س، (اليبس).

(٥) هذا واضح عند ارسطو كما اوضحنا قبل قليل، وعند ابن سينا، " النجاة"، المقالة الثالثة، فصل، ان لكل جسم طبيعي شكلاً طبيعياً، سطر ١٩-٢٠، ص١٣٥؛ وابن سينا: " الشفاء "، الطبيعيات، الفن الثاني، فصل٣، ص١٦، والرازي، " المباحث المشرقية "، ج٢، الفصل ١٤-١٨، حيث بين ان لكل جسم حيزاً طبيعياً، فصل١٤، وان لكل جسم بسيط مكاناً طبيعياً فصل ١٥، وكلام في المكان الطبيعي للمركب، فصل١٦، ووقوع الجسم في المكان القريب، وان لكل جسم شكلاً طبيعياً وان الشكل البسيط هو الكرة، فصل١٨.

(٦) في س، الجملة كالآتي (فإما أن يكون بين اليبسي ...)

(٧) في س، (شكل).

من انبساطه الذاهب إلى شكله فإذا ثلم شيء من شكله بقسر[1] القاسر لم يكن الباقي شاعراً بما حدث بل يكون عليه أن يستحفظ ما أوجبته الطبيعة. وإذا تكون جزء عنصر غير الأرض إلى الارض مثلاً ولم[2] يكن مستدير الشكل فذلك لموانع.

سر: في المشهور أنه يمتنع أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان لأنه إذا حصل في أحدهما فإن طلب الثاني كان الطبيعي متروكاً بالطبع، وإن لم يطلبه فكذلك. ولأنه إذا كان خارجاً عنهما لم يكن توجهه إلى أحدهما أولى من توجهه إلى الآخر، ولأن مقتضى الواحد بالشخص واحد بالشخص ولأن الطبيعة النوعية لاتقتضي أمرين متنافيين، والحصول في أحد الحيزين ينافي الحصول في الآخر[3].

وفي هذه الوجوه ما هو رديء جداً.

فإن قوله في الأول:[4]

إذا حصل في أحدهما ولم يطلب الثاني لم يكن طبيعياً، ممنوع، فإن الطبيعي إذا كان كلا الأمرين وحصل أحدهما لم يجب حصول الآخر إذا كان في [٢٣٢]حصوله غنى عن حصول الآخر وهذا كالجزء من العنصر الحاصل في أحد أجزاء حيزه.

وأما الثاني: فلا نسلم عدم الأولوية لجواز أن يستفاد من أمر خارج وعوارض غريبة. فإن قلتم: نفرض خلوه من جميع العوارض.

قلت: هذا الغرض ههنا محال لأن خروجه عن المكان الطبيعي من الأمور الغريبة. وهذا كما تقولونه في العنصر المتكون فإنه يتخصص طلبه بأقرب المواضع إليه مع أن هذا من الغريب[5].

---

(١) في س، (تبس).

(٢) في س، (ولو لم يكن ...).

(٣) هذا كله حسب ارسطو وابن سينا، انظر، المصادر السابقة اول هذا المبحث، ومواضع أُخرى منه، وعل اساسه بثبوتية ان العالم واحد، المبحث الرابع في المقالة، من "السماء".

(٤) في المطبوع (فأما الأول فان قوله:)

(٥) في س، (الغرايب).

وأما الثالث: فضعيف أيضاً لأنا نمنع أن يكون مقتضي الشخص أمر شخصي ثم لو سلم لكان لنا أن نقول إن كل واحد من هذين المكانين شخص فإذا اقتضاهما أمر لم يكن مقتضياً لأمر كلي إنما يقتضي شخصين.

والممنوع أن يكون الشخص يقتضي أمراً كلياً من كل واحد منهما أو منهما معاً فأين أحدهما من الآخر.

والكلام على الرابع قريب من هذا.

سر: المركب من العناصر إن كان مركباً من بسيطين متضادين[1] وكانا متجاورين كان مكانه الفصل المشترك. وإن كانا غير متجاورين حصلا[2] في الوسط. وإن كان أحدهما أغلب كان مكان الغالب هو مكان المركب وكذلك في المركب ويليه. أما المركب من أربعة فان غلب أحدهما، كان مكانه هو مكان الغالب. وإن تساوت قيل لم يكن في مكان لأنه لا أولوية في أحد الأمكنة، فإذن لا يوجد.

وفيه نظر لأنا نقول: لم لايتخصص بالمكان الذي وجد فيه ؟

نعم لو وجد لقصر زمان بقائه جداً فإن الأمور الخارجة عنه تحيله إلى مالا يلائمها.

قالوا: وليس للمركب مكان مبدع لأن المركب[3] عارض بعد الإبداع فلو وجد مكانه مبدعاً لكان خالياً في حالة الإبداع ولأن البسيط لو طلب مكاناً بعد طريان التركيب عليه لوجب خلو مكانه الاول ولأن التركيب لايقتضي زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زايد على ما للبسائط[4].

---

(١) في س (متساويين)، وهو الصحيح بدلالة قوله بعد ذلك (وان كان احدهما اغلب...).

(٢) في س، (حصل ...)

(٣) في س، (التركيب).

(٤) في س، (للبسيط).

وأما مكان [٢٣٣] الجزء من البسيط فإن ذلك الجزء ان كان منفصلاً عن كلية الجسم فمكانه ما اتفق وجوده منه، وإن كان متصلاً فقد قيل إنه جزء مكان الكل لكنه لما كان وجود هذا الجزء بالقوة فكذلك مكانه، فتجزئة المتمكن تقتضي[1] تجزئة المكان.

وهذا فيه إشكال على رأي القائلين بكون المكان بسيطاً.

والحق عندهم أن جزءاً مكان الكل جزء مكان الجزء.

سر: الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي لامطلقاً لكن مع تركيب من أجزاء الكل مخصوص، ووضع مخصوص، والكلية التي لكل بسيط ليست مقصورة من الحركة الطبيعية، بل الكلية موضوعة حيث الأمر الطبيعي وهو الحيز. فالطلب متوجه إلى هذه الغاية.

ولو كان المكان مطلوباً فقط لكان الماء الواقف في الهواء غير هابط لأنه في مكانه الطبيعي أعني السطح الهوائي.

ولكانت النار طالبة أن يشتمل عليها سطح الفلك وهو محال فإن سائر أجزائها لايمكن أن يماسه سطح الفلك ولو كان الجسم يطلب كليته لكان الحجر الواقف على شفير البئر غيرها ساقط.

واعلم أنا لو توهمنا النار حاصلة في المركب بحيث لايكون لجزء منها ميل إلى جهة فإنها تقف حينئذ، لأنه يستحيل[2] أن تميل من جهة إلى جهة إذ لا أولوية، ويستحيل أن تتفرج عن فرجة في وسطها ويلقى كل جزءٍ منها جزءاً من سطح الفلك لاستحالة وقوع الخلاء. وههنا يكون المكان الطبيعي متروكاً.

وقيل إن هذا الترك طبيعي وهو سهو[3].

---

(١) في س، (يقتض).

(٢) في س، (مستحيل).

(٣) في س، (فهو سهو).

المبحث الرابع:

في الميل[1]

قالوا الحركة يمتنع انفكاكها عن حد ما من السرعة والبطء[2] والطبيعة التي هي مبدأ الحركة تتساوى نسبتها إلى جميع الحركات فإنها ثابته لاتشتد ولا تضعف فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم[3]،[٢٣٤] أعني الكبر والصغر[4]، أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل، أو

---

(١) مبحث الميل وانه طبيعي أو قسري، وان الجسم في حيزه الطبيعي ليس له ميل، ذهب الكلام فيه عند ارسطو في كلامه عن الحركات المستقيمة والدورية، وكذلك سيعرض له في كتابه (في السماء) كما سنشير في مواضعه فيما بعد، اما عن المصادر الأخرى والكلام في المسائل الأُخرى من هذا البحث التي يتطرق الحلي اليها مثل: لايكون للجسم عديم الميل قبول للتحريك القسري واستحالة ان تكون الحركة مع العائق مثل الحركة بدونه. وقول ابي البركات في هذا، ان الحركة نفسها لاتستدعي زماناً ومع المعاوقة آخر الخ، فانظر، ابن سينا " النجاة "، المقالة٣، من الطبيعيات، ص١٣٨-١٤٠، وحجة العائق، آخر ص١٣٨، ونجد كلاماً في الميل، " الاشارات "، النمط الثاني في الطبيعيات، الفصل ٧-١٧، ص٢٨٠-٣٠١، حيث يبين ان الجسم في حيزه الطبيعي ليس له ميل عنه وما ليس فيه طبيعي لايقبل القياس. وحجة المعاوق وان الفلك المحيط فيه ميل مستدير، وان كل كائن فاسد فيه ميل مستقيم، وانهما لايجتمعان أي الميل المستدير والمستقيم.

والغزالي، " المقاصد "، الفن الثاني، المقالة الرابعة، ص٢٥٦ فما بعد، وكذلك ص٢٦٣ فما بعد. ابن سينا، ((الهيات الشفاء))، ج٢، ص٣٨٢، كذلك ابن رشد، " السماء والعالم "، مقالة٣، ص٦٨ فما بعد. والميل الذي يسميه المتكلمون: اعتماداً، شرح الطوسي على الاشارات، فصل ٥٧، ص٢٨٠، انظركذلك، حواشي ص٧٤، الحلي حول معنى الاعتماد عند النظام ومصادره.

(٢) كذلك في الاصل و س والبطوء: والصحيح: البطء، وصححنا ذلك في الاصل في مواطن أُخرى دون الاشارة كلما وجدناه كذلك.

(٣) في س، (وفي الكم...).

(٤) في س، (الكبير والصغير).

الوضع أعني اندماج الأجزاء وانفشاشها[1] أو غير ذلك، أو بحسب مايخرج عنه لحال[2] ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه، وذلك هو الميل.

ثم أقتضت بحسبه الحركة وهذا الأمر محسوس يحسه المانع كالحجر الواقف في الهواء قسراً المحسوس منه بثقله، والزق المملوء هواء المقسور في الماء المحسوس منه بخفته.

ونحن نقول: هذا الميل إن كان في نفسه قابلاً للشدة والضعف استحال استناده إلى الطبيعة وإلا لكان استناد الحركة إليها، وإن لم تكن الحركة مستندة إليه، وإلا لجاز استناد الحركة إلى الطبيعة أيضاً.

قالوا: والميل منه طبيعي ومنه قسري فإن الميل لما كان هو السبب القريب للحركة انقسم بانقسامها.

والميل الطبيعي منه ما يحدث بالطبيعة كميل الحجر عند هبوطه ومنه مايحدث بالنفس إما مع الإرادة كميل الحيوان عند توجهه الإرادي إلى جهة.

وإما بدونها كميل النبات عند تبرزه من الأرض.

والميل القسري كميل السهم عند نفوذه، وكلما اشتد الطباعي ضعف القسري كالحجر العظيم وقد يضعف الميل القسري لأمور خارجة، وهي إما عدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة أو لعدم[3] تمكنه من دفع الموانع كالتبنة[4].

أو تخلخله المقتضي لتطرق الموانع الخارجية إليه بسهولة كالريشة[5]، وقد يكون لغير ذلك، والحال في الميل القسري والطبيعي كالحال في برودة الماء وسخونته[٢٣٥].

---

(١) انفشاشها، انطلاقها، وانفش القوم أي انطلقوا، انظر مادة فشش، لسان العرب، القاموس المحيط، اما الوجه الآخر لرسم الكلمة فهو (انفشاشها) والانفشاش في اللغة انفعال من الفش، وانفشت الرياح، خرجت عن الزق، انظر، مادة فشش. لسان العرب، والقاموس المحيط.

(٢) في س، (كحال).

(٣) في س، (عدم).

(٤) في النسخ، كالبنية، والأنسب ما تخيرنا، لخفة التبنة.

(٥) تخيرنا كلمة (كالريشة) ساقطة من س.

فكما لا يمكن اجتماع طرفي الحرارة والبرودة في الماء كذلك لايمكن اجتماع الميلين الشديدين[1] لاستحالة تحرك الجسم إلى جهتين مختلفتين فإنه هو السبب في الحركة.

نعم لما جاز اجتماع حركتي[2] ذات وعرض جاز اجتماع ميلين كذلك كالحاصل للحجر فإنه يحس بثقله وهو الميل الذاتي وينخرق عنه الهواء وهو الميل العرضي الذي هو للإنسان بالذات. فإذا ورد على ذي ميل طبيعي ميل قسري تقاومت الطبيعة والقاسر. فإن غلب القاسر حدث الميل القسري وبطل الطبيعي «ثم تأخذ الطبيعة والموانع الخارجية في إفنائه على التدريج فيقوى الميل الطبيعي[3]» كذلك إلى أن يحصل التعادل فيبقى الجسم عديم الميل. ثم تجدد الطبيعة ميلها ضعيفاً ويشتد على التدريج.

واعلم أن الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي لايوجد فيه ميل طبيعي لأنه حاصل في الحيز الطبيعي فلا يكون طالباً له، ولا هارباً عنه، فلا يكون له ميل إليه ولا عنه[4].

قيل إن الحجر قد يوضع على الأرض ويحس بثقله عند دخول اليد تحته.

أجيب بأن الحجر المفصول ليس في الموضع الطبيعي لأنه إنما يكون في المكان الطبيعي لو كان مكانه جزء من مكان الأرض، فإذا انفصل عدم ميله[5].

سر: الحركة الطبيعية إذا صادفت العائق القريب أمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري فإن الهواء العائق عن هبوط الحجر يعارض الحركة الطبيعية فيمكن وجود ميل قسري يزيل بعض تلك المقاومة فتكون الحركة أسرع وأما إذا

---

(١) في س، (الى مريدين).

(٢) في س، (حركتين).

(٣) في العلامتين (٠٠٠) ساقطة في س سهواً.

(٤) -يقول ابن سينا في الاشارات: هذا، ولكنه يرى ان الجسم حينئذ يكون له ميل إلى المكان الطبيعي.

(٥) العبارة في س، (فإذاً لتصل عدم ميله).

لم يكن ثم عائق فقد قيل إنه لايمكن لأن الطبيعة حينئذ تؤخذ حركتها خالصة من العوائق.

سر: قالوا: الحركة لا تخلو عن حد معين من السرعة والبطء فإذا فرض المتحرك في مسافة يجد سرعة ويجد بطئاً في زمان واحد كان[1] البطيء قطع أقل والسريع أكثر وإن اتحدت المسافة قطعها البطيء في زمان أكثر، فالبطءُ بإزاء القلة في المسافة والكثرة في الزمان، والسرعة بالعكس منهما[2][٢٣٦] ولا تخلو حركة ما منهما. فإذا تقرر هذا فنقول: لايمكن أن يكون جسم عديم الميل الطبيعي قابلاً للحركة القسرية. وإلا فلنفرض جسماً ذا معاوقة يتحرك مسافة في عشر ساعات وآخر بدونها يتحركها في ساعة فإذا فرض ذا معاوقة أُخرى نسبتها إلى المعاوقة الأولى كنسبة زماني حركة المعاوقة الأولى وعديم المعاوقة، وجب أن تتحرك تلك المسافة في ساعة فتكون الحركة المنوّة بالعائق مساوية للخالية عنه، هذا خلف.

قال أبو البركات: الحركة بنفسها تستدعي زماناً ومع المعاوقة آخر. والزائد بسبب زيادة العائق من الزمان إنما هو زمان المعاوقة وكذلك الناقص وعلى هذا التقدير تكون الحركة مع المعاوقة الثانية تقع في ساعة وعشر ساعة[3].

أجاب عن هذا بعض المحققين بأن الحركة بنفسها لايمكن[4] أن تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لامع حدي السرعة والبطء لكان[5] إذا فرض وقوع أُخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه تكون أسرع أو أبطأ وقد فرضت خالية عنهما. هذا خلف، فإذن لايمكن أن توجد مفردة خالية عن حد السرعة والبطء. وإذا كانت غير موجودة حينئذ، فكيف تستدعي زماناً ؟ فإن ما لا وجود له لا يستدعي زماناً.

---

(١) في س، (فإن).

(٢) في س، (فيهما).

(٣) موضع هذا في " المعتبر " هو: ج٢، ص٥١، ٦٢، وعلى الاخص، ص١٢٩، والحجة التي يذكرها الحلي نجدها في " الاشارات " الموضع السابق، النمط الثاني، الفصل الثامن، ص٢٨٥ فما بعد وقد فصل الشيرازي في هذا وذكر رأي الرازي والطوسي وابي البركات الذي يذكره الحلي هنا. وناقشهم طويلاً، الشيرازي، ج٣، فصل ١٤، ص٢٢، فما بعد -٢٣٢.

(٤) كلمة (لايمكن ان) ساقطة في س.

(٥) في س، (لكانت).

أقول: هذا الجواب ضعيف. أما أولاً: فلأن السرعة والبطء إنما يحصلان نوعاً من الحصول عند مقايسة الحركة إلى أُخرى والحركة وحدها من غير اعتبار حركة أُخرى لاتتصف بالسرعة ولا البطء[1].

وأما ثانياً: فلأن[2] الحركة لو سلم ملزوميتها للسرعة أو البطء، لكن لا يجب في ذلك أن لا تكون الحركة بنفسها تستدعي شيئاً فإن كثيراً من العلل الملزومة لغيرها تقتضي معلولاتها لا باعتبار تلك اللوازم حتى يكون لها مدخل في التأثيرواعترض على هذه الحجة أيضاً بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوي ربما لا تكون كنسبتها، ولا يلزم أن تكون تلك القوة منقسمة بانقسام المحل [٢٣٧] لأنه قد يكون للاجتماع مدخل في وجود القوة كما في كثير من الأمزجة.

أجيب عن هذا بأن من القوى ما ينقسم بانقسام المحل كالصور والأعراض ومنها مالا ينقسم كالقوة الحيوانية فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً والقوى ههنا من الصنف الأول وفي الجواب نظر.قال صاحب (البصائر)[3]:

قد توجد حركة لا يوجد أصغر منها وحركة لا أكبر منها فكذلك في الميول وهذا ضعيف: فإن الحركات يوجد فيها أصغر ما يمكن أن يكون

---

(١) هذا اعتراض سليم يذكرنا ببعض المبادئ الفلسفية الحديثة، البير نصري نادر، " الفلسفة العامة "، بغداد ١٩٥٣، الفصل السادس، خصوصاً، ص١٣٢ فما بعد.

(٢) في س، (فان).

(٣) صاحب " البصائر"، هو ابو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي، ولد في سنة ٣٣١هـ، توفي سنة ٤١٤ هـ على الارجح، وكتابه هذا كتاب البصائر والذخائر، سماه صاحب كشف الظنون، بكتاب " بصائر القدماء وبشائر الحكماء "، واستدرك بقوله: ويقال له البصائر والذخائر، انظر، حاجي خليفة، المصدر السابق، ص٢٤٦، وقال ابو حيان عن كتابه: ((انه كبستان يجمع الوان الزهر، وكبحر يضم اصناف الدرر، وكالدهر الذي يأتي بعجائب العبر، طبع الكتاب بدمشق بتحقيق الدكتور ابراهيم الكيلاني.

فعلاً وقد يتصور فرض ما هو أصغر من ذلك وكذلك الميل فإنه لا يمكن أن توجد حركة سريعة إلا ويتوهم وجود ما هو أشد سرعة[1].

(١) في س، اضافة كلمة (منها) بعد اشد سرعة.

المبحث الخامس:

في اتصال الحركات[1]

لا خلاف بين المحققين في أن الحركة المستديرة متصلة، وكذلك المستقيمة التي ليست ذات زوايا وانعطاف. وإنما وقع التشاجر بينهم في المحركات المنقطعة والراجعة كالصاعدة والهابطة.

---

(١) تناول ارسطو في كتاب" الطبيعة " هذا الموضوع ضمن كلامه عن حركتي الاستقامة والدورية فيقرر في المستقيمة انها ليست متصلة بل تنتهي بالسكون عند نهاية الخط (المكان الطبيعي) على عكس الدورية. المقالة الرابعة – الفصل ٧-٩-ص٨٧٧-٩٢٣، (٢٦٠أ-٢٢٦أ) وكذلك كتابه: " السماء والآثار العلوية"، تحقيق د. بدوي، ترجمة يحيى بن البطريق. القاهرة ١٩٦١، قسم كتاب السماء، المقالة (النقاط (٢-٨) ص٣١٤-٣٥٦ من ٣٠٠أ-٣٠٧ب، وكذلك المقالة الثالثة رقم٢، والمقالة الاولى كلها عن طبيعة الحركة المستديرة ص١٢٦ وخصوصاً رقم (٢-٤) ص٥٢٦٨، سطر ١٣-١٧. والمقالة الثانية. خصوصاً الارقام (٤-٨) من ٢٨٦ب-٢٩٠ب. وكذلك " الآثار العلوية ". المقالة الاولى. والكندي رسائله. ج٢، ص٤٠ فما بعد.
ويفصله ابن سينا "النجاة" المقالة الثالثة، ص١٣٩، في " الشفاء "، الطبيعيات، الفن الثاني، الفصول ١-٤ ص٤-١٥ وكذلك كتبه الأُخرى، كلها عن الحركة المستقيمة.
وابو البركات، قسم الطبيعيات، ج٢، الفصل الرابع والعشرون كذلك٢٣، على الخصوص ص٩٤ فما بعد ومعظم ما سيقوله الحلي من ردود على مثبتي السكون هو من " المعتبر " بنصه أو مع اختصار.
وفخر الدين الرازي، يورد حجج القائلين بالسكون (ارسطو واتباعه) ومن يقول بلا سكون، (افلاطون واتباعه) مع حجج للفريقين ويختم الرازي بقوله «فهذا كلام الفريقين، وحجة نفاة السكون كان اقوى »، ص٦٢١.
ويورد الشيرازي حجج مثبتي انتهاء الحركة المستقيمة أو ينقدها ويصفها بالضعف، ويقول بان لابن سينا حجة برهانية ثم يذكرها وبعدها يذكر بعض الحجج لنفاة السكون ويرد عليها. "الاسفار"، ج٣، فصل ٩، ص٢٠٤.

فذهب المعلم الأول[1]: إلى أن مثل هذه الحركات لا تتصل وأنه لا بد من سكون بينها وذهب أفلاطون إلى نفي هذا السكون[2].

وقدماء المشائين احتجوا على ما قالوا بوجوه:

الأول: إن الجسم الواحد لايجوز أن يكون مماساً لغاية معينة ومبايناً لتلك الغاية في آن واحد بل يقع أحدهما في آن والآخر في آن آخر[3] وبين الاثنين لاشك زمان ليس فيه مباينة ففيه سكون.

الثاني: لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لكانت الحركتان واحدة. إذ وحدة الحركة هي اتصالها فتكون المتضادتان واحدة. هذا خلف.

الثالث: لو اتصلت حركتا الصعود والهبوط لكانت غاية الصعود هي ما ابتدأت منه الحركة فيكون الهارب بالحركة المستقيمة عن شيء طالباً له بتلك الحركة.

الرابع: إذا كان الشيء يبيض فابيض وهو يتسود[4] من حيث يتسود ففيه سواد ومن حيث هو كذلك فيه قوة على البياض فيكون مع اتصافه بالبياض فيه قوة على البياض وهو محال[5].[٢٣٨]

واحتج النافون للسكون بوجوه:

الأول: لو وجب السكون بين حركتي الصعود والهبوط لوجب وقوف الرحا عند مصادفة حصاة قد انتهت حركتها في آن وصول الرحا إليها وهو محال.

الثاني[6]: علة هذا السكون المفروض إما أن تكون عدمية وهو يقتضي أن لايكون في الجسم مبدأ حركة طبيعية، فكان يجب أن لا يتحرك الجسم هابطاً

---

(١) المقصود بالمعلم الاول: ارسطو، ويسمى الفارابي، المعلم الثاني ومسكويه المعلم الثالث.

(٢) اوضحنا رأي ارسطو في سكونها مع المصادر اعلاه. اما عن افلاطون فينقل ابو قاسم مذهبه هذا مفصلاً، مع موقف القائلين بالسكون، ثم موقفه هذه مع مثبتي الحجر أو الرحا والتقائه بمدرة صغيرة، الذي نجده عند الحلي هنا ج٢، الفصل الرابع والعشرون، ص٩٤ فما بعد.

(٣) في س، (في آن، فآن آخر).

(٤) في س، (تسود).

(٥) كلمة (وهو محال) ساقطة في س.

(٦) في س، رمز له بحرف (ب).

إلا أن يتغير جوهره[1] وإما أن تكون وجودية فتكون مانعة من الحركة الطبيعية وليست تلك العلة طبيعية ولا إرادية ولا قسرية لفقدان الجميع.

الثالث[2]: إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر وفرض فوقها سطح تلقاه عند الصعود لم تفارقه فإنها تماس ذلك السطح بنقطة ولا تبقى مماسة له بعد ذلك زماناً وإذا جاز زوال المماسة في زمان بعد آن المماسة من غير حصول آن هو أول الزوال بطلب عدتكم[3] الأولى.

والشيخ يذهب إلى الأول لكنه لم يستصلح أدلة المشائين.

واعترض على الأول[4] منها: بأن المفارقة والمباينة إنما تقع [5] في زمان، فإن أرادوا بآن المفارقة الآن الذي يفرض فيه الجسم[6] مفارقاً، لم يجب أن يكون الزمان المتوسط بينهما زمان سكون بل يكون زماناً فيه مفارقة. وإن أرادوا بآن المفارقة أول زمان المفارقة لم يجب أن يكون آناً غير الآن المفروض أولاً وهو آن الوصول. وقد مضى في مباحث الآن مايشبه هذا وتعين فيه.

وهذا البرهان لو صح لاقتضى أن يتوسط السكون في الحركات المستقيمة بحسب ما يفرض فيها من النهايات.

وعلى الثاني[7] بأن الاتصال مطلقاً لا يقتضي اتحاد المقادير بل الاتصال الذي يكون الفصل المشترك فيه معدوماً، بل إن كان له وجود فبحسب الفرض.

أما الاتصال بمعنى الاشتراك في طرف فذلك لا يوجد المتصلين[8].

---

(١) في س، (بجوهره).

(٢) في س، رمز له بالحرف (ج).

(٣) في س، (عدتهم).

(٤) في س جملة، (على الاول) ساقطة.

(٥) في س، (يقعان).

(٦) في س(الجسم فيه)

(٧) في س، (وعلى ب...)

(٨) في س، (لايوجدان).

وهذا بعينه يرد على الوجه الثالث[1]، فإن غاية الهبوط إنما تكون هي غاية الصعود لو كان الهبوط والصعود متصلين بالمعنى الأول.[٢٣٩]

وعلى الرابع[2]: فإن الشيء إذا صار أبيض لايقال إنه يتسود بل ذلك يكون بعده في زمان طرفه[3] هو الآن الذي فرض فيه أبيض.

واعترض على الأول من أدلة النفاة: بأن هذا مجرد استبعاد وتشنيع ليس[4] فيه بيان استحالة. وأيضاً فإن الهواء المندفع في وجه الرحا قد يصل إلى الحصاة قبل وصول الرحا وحينئذ يصرفها عن حركتها فتسكن فإذا وصلت الرحا إليها هبطت معها.

وعلى الثاني[5]: بأنه يجوز أن يكون السبب عدمياً وهوعدم حدوث الميل عن القوة المحركة فإن الميل الغريب إذا استولى على الميل الطبيعي أعدمه وضع الحركة الطبيعية. فيجوز أن يكون عند انتهاء الحركة قد بقي من الميل الغريب ما يقاوم الطبيعي ويمنعه عن فعله ويكون ضعيفاً من أن يقوى مع تلك الممانعة على التحريك. ويجوز أن يكون السبب وجودياً وهو آن المحرك كما أفاد قوة غريبة تقتضي التحريك قسراً وكذلك يفيد بتوسط هذه القوة مسكنة وهو أمر كالمضاد للميل إذ هو غريب به يحفظ الجسم مكان ما هو فيه.

ولا استبعاد في ذلك، فإنه كما أن من الميل ما هو طبيعي وقسري، (فكذلك من القوى ما هو طبيعي وما هو قسري[6]).

وعلى الثالث[7]: بأن هذا العمل غير ممكن بل متى فرضت كرة حقيقية فلا يحيط بها إلا كرة ولو فرض وجود الكرة الحقيقية لكان يجب الوقوف.

---

(١)-في س، (على الوجه ج).

(٢) في س، (على الوجه ج).

(٣) في س، (وكل د).

(٤) في س، (طرفه وهو...).

(٥) كلمة (ليس) ساقطة في (س).

(٦) في س، (وعلى ب...) بين العلامتين (...) ساقطة من س.

(٧) في س، (وكل ج).

على أن هذا تعليق لأمور طبيعية بأوهام رياضية وهو غير صواب ولا يلزم منه المراد.

نعم يجب منه اتصال الحركتين في الوهم وهو غير ممنوع بل إنما يمنع الاتصال في الأمور الطبيعية.

ثم إن الشيخ بعد أن اعترض على القبيلين[1] أخذ يستدل على مذهبه بأن قال[2]: الحركة لابد لها من ميل على ما مر به يقع الوصول إلى الغاية المطلوبة والميل الذي يقتضي الوصول غير الميل الذي يقتضي المفارقة لاستحالة أن يصدر عن علة واحدة أمران متضادان.[٢٤٠]

والعلة يجب وجودها حال وجود المعلول[3].

والميل مما يوجد في آن ليس يفتقر في وجوده إلى زمان. وإذا تقررت هذه المقدمات. فنقول: الميل الذي يقتضي الوصول يجب أن يكون موجوداً حالة الوصول، ثم إذا فارق الجسم طالباً للعود فلا بد له من ميل آخر يوجد في آن ويستحيل أن يكون ذلك الآن هو آن الوصول وإلا لاجتمع فيه ميلان متضادان. هذا خلف.

---

(١) بمعنى الفريقين.

(٢) ابن سينا، " النجاة " الطبيعيات والمقالة الثالثة فصل في اثبات ان الحركة المبدعة واحدة بالعدد ومستديرة، ص١٣٩-١٤٠. حيث يوضح هذا باكثر مما لخصه الحلي هنا.

(٣) هذا كله مبني على مبادئ من الفلسفة الالهية (ما بعد الطبيعة)، لامن العلم الطبيعي، وهو تعميم على كل علة ومعمول لتصورهم لله كعلة للعالم حيث قرر ابن سينا اعتماداً على افلاطون والافلاطونيين الجدد » ان الواحد لايكون عنه الا معلول واحد مباشرة، وهو اعم من قوله: امران متضادان. ان العالم معلول لله بالذات، والعلاقة بين الله ومعلوله: العالم علاقة لزم، بمعنى يوجدان ويرتفعان معاً فاذا وجد الله وجد العالم وإذا قلنا بوجود العالم فمعنى ذلك ان الله موجود. ولم يوضح الحلي كل هذا. بل التفت من العلل إلى ما هو معد. ولنعمم فنقول: في العلل ماهو قريب مباشر أو غير مباشر. وبالتالي يجوز وجود المعلول مع ان علته لم تعد موجودة، انظر، " حوار "، القسم الاول، الفصل الثاني، كله ص٣٨ فما بعد.خصوصاً ص١٠١ فما بعد.

فالآنان متغايران وبينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فلا يكون فيه حركة، وهو المطلوب.وأقول: استيجاب الحركة الميل مما قد مضى الكلام فيه، وأما كون الميل مما يوجد في آن فإنهم ما أقاموا فيه حجة.

فإن قالوا لأن الوصول[١] يقع في آن فعلته موجودة معه، نازعناهم في أن الميل علة للوصول علة فاعلية[٢]. (بل هو علة معدة والحق أنه كذلك إذ هو علة الحركة علة فاعلية والعلل المعدة[٣]) لا يجب حصولها حال حصول معلولاتها.

وأيضاً الميل الطبيعي موجود في الجسم لكنه مقهور ولا يزال يشتد على التدريج مادام القسري[٤] آخذاً بالضعف على التدريج فلا يلزم حصول آنين يوجدان فيهما متغايران بحيث يكون بينهما زمان سكون. ولو وجب حصول المعادلة[٥] لكفى حصولها[٦] في الآن، ثم يشتد[٧] الميل الطبيعي في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن من غير ثبوت آن مبتدأ لذلك الاشتداد يوجد فيه الاشتداد[٨]. وبعض الناس القائلين بنفي السكون عمل مسطرة ذات ثقب في وسطها وجعل في ذلك الثقب خيطاً علق فيه شاقولاً ثم وضع الطرف الآخر من الخيط على طرف المسطرة مشدوداً في جسم ثم أجرى ذلك الجسم على خط مخطوط في المسطرة من أولها إلى آخرها ماراً على الثقب فهذا الجسم المتحرك مادام [٢٤١] يتوجه نحو[٩] الثقب فالشاقول يأخذ

---

(١) في س، (ان).

(٢) ربما فهم القارئ تناقضاً في قوليه، والحال انه يؤكد ان الميل علة فاعلية للحركة ككل وانه علة معدة للوصول.

(٣) بين العلامتين ساقطة من س.

(٤) في س، (القوى).

(٥) في س، (المصاككة).

(٦) في س، (في حصولهما).

(٧) في س، (ثم تشتد...).

(٨) العبارة في س (ان مبتدأ لذلك الامتداد لا يوجد فيه الاشتداد..).

(٩) في س، (تحت).

في الهبوط إلى آن ينتهي إلى غاية قوية[١] منه ثم يعود صاعداً اتباعاً لحركته حيث يتوجه عنه إلى الطرف[٢] الآخر ولا يحصل لذلك الشاقول من الثقل قدر ما يظن أنه أوقف أيدينا فتكون هاتان الحركتان المتضادتان للشاقول قد لزمتا على طريق الاتباع لحركة واحدة مستقيمة على مسافة واحدة من محرك واحد متصل.

وهذا العمل لايفيد القطع بل ولا الظن لجواز أن يقال أن الجسم يجب وقوفه عند انتهاء حركة الشاقول إلى فوق [٣] في نفس الأمر وإن لم يحس بوقوفه.

قال أبو البركات: قول المحتجين على ثبوت السكون، «ولا يظن أن الحجر المرمي إلى فوق فيه ميل إلى السفل»[٤]. لم يزد فيه على المشورة[٥]. إذ الأمر به[٦] والاعتقاد والظن لا يدفعهما الأمر والنهي بل الدليل[٧].

فللمجيب أن يقول لا أعتقد أن ذلك صحيحاً بأنه لو لم يكن فيه ميل مقاوم لما اختلف حال الحجر بين الرميتين من يد واحدة في «مسافة واحدة»[٨] بقوة واحدة في السرعة والبطء إذا اختلفتا في الصغر والكبر.

قال: ولو وجب ثبوت السكون حال المعادلة لوجب أن يبقى على حاله إلى أن يطرأ عليه سبب فتعين إما القاسر أو الطبيعة فإن لم ينتظر سبباً[٩] لم يبق ولم يسكن لأنه إذا كان القسري لايزال يضمحل من جهة عدم سببه فأول مايساوي[١٠]

---

(١) في س، (بعد منه).

(٢) في س، (الطرف الآخر..).الأطراف.

(٣) في س، (من خوف ...).

(٤) الاقواس من عندنا وإلا ضاع المعنى.

(٥) في س، (المسودة).

(٦) هذه الكلمة ساقطة من س.

(٧) الجملة هنا ضعيفة. وفي المعتبر «ولم يزد في ذلك على المشورة والامر به، والاعتقاد والظن لا يرفعهما الامر والنهي، بل الدليل والحجة » ج٢، ص٩٩.

(٨) الاضافة (   ) من س.

(٩) العبارة في س (فان لم يطرء سبب لم ...).

(١٠) في س، (تستولي). والصحيح الاصل: كما في المعتبر نفسه، ج٢، ص٢، السطر٢.

الطبيعة يستمر على انتقاصه فيقهر[1] ويقهره الطبيعي ويكون آن انتهاء الجسم في الصعود هو الذي تكافأ[2] فيه وذلك الآن بعينه مبدأ زمان انحطاطه.

ولو كان مقاومة المخروق هي التي تضعفه، لقد كان في وقت السكون لا يبقى خارق ولا مخروق. فما الذي يضعفه حينئذ ويغلب الطبيعة عليه؟.

ثم قال: ونعمت الحجة القائلة أن هذا السكون لاسبب له

وبئس الجواب جواب من قال أن سببه عدمي وهو عدم أسباب الحركة إذ القاسر قد بطل والطبيعي لم [٢٤٢] يحدث بعد فما الذي أوجب حدوث الطبيعي بعد بقائه زماناً لامانع فيه من الحدوث؟.

وأردأ[3] من هذا من جعل سببه وجودياً هو القوة القريبة وهو القائل[4] بأنه[5] لولا ممانعة ما فيه الحركة وإبطالها للميل القسري لاستمر أبداً.

ثم ما أعجب هذا السكون وهو لازم للمتحركات صغيرة كانت أو كبيرة أسرعت حركتها أم أبطأت وقدرُه واحد بحيث يخفي عن حس المدركين فهلا زادت مدته أو نقصت.

---

(١) " المعتبر "، ج٢ ن ص١٠٢، وواضح ان نص المعتبر غير واضح بصورته هذه فهو غير محرك أو مليء بالاغلاط. والصحيح: واخراج من ذلك ... ويتوسطها. وهذا يعني ضرورة تحقيق «المعتبر» تحقيقاً جديداً، وعلى المحققين ان يستفيدوا من الكتب التي استعملناها لضبط نصوص الحلي. اذ ان كلامه جميعاً متماثل ويجري بصيغ يكررها اللاحق عن السابق.

(٢) في " المعتبر ": فاول مايساوي الطبيعي يستمر على انتقاضه فينقهر ويقهره الطبيعي فيحط الحجر ويكون آن انتهائه في الصعود هو الذي تكافيا فيه. ج٢، ص١٠٢، والملاحظ ان الحلي يلخص ويتصرف في النص حسب تلخيصه ومقتضياته.

(٣) الكلمة غير واضحة وهي قراءتنا. ويقتضي هذه القراءة مجمل الكلام كله، كما ان قوله: واردأ – الغريبة ورد في المعتبر هكذا « واخراج من ذلك جعل له سبباً وجودياً حيث قال ان المحرك يفيد قوة غريبة.

(٤) -في س، (القابلية).

(٥) -كلمة (بانه) ساقطة من س.

المقالة الرابعة:

في السماء والعالم(*)

وفيه مباحث:

المبحث الأول:

في قوى الأجسام البسيطة والمركبة وأصنافها[1].

الجسم البسيط هو: الذي طبيعته واحدة.

والمركب هو: الذي يتركب من طبائع مختلفة.

وقد عرفوا الطبيعة [2]: بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه. وسكونه، بالذات لا بالعرض وعنوا ب«المبدأ الفاعلي» الفاعل لا غير.

---

* هكذا جرت العادة منذ أرسطو، وعنوان المقالة اسم كتاب لأرسطو. والمعروف ان الاسم الصحيح لكتاب أرسطو هو « السماء » ثم أضاف آخرون الاسم الثاني.

(١) تناول أرسطو هذا الموضوع في كتابه (السماء) تحقيق بدوي (السابق) مقالة ٣، من (٢ -٨) ٣٠ - ٣٠ ب، وأيضاً في كتابه الطبيعة، مقالة ٢، فصل ١، ١٩٢ ب فما بعد، وابن سينا، النجاة، المقالة الأولى، ص ١٠٠ فما بعد، وكذلك ١٠٩ فما بعد، ومواضع أُخرى، وكذلك (الإشارات) قسم الطبيعيات، فصل ٦، ص ٢٧٣- ٢٧٩. وشكل مفصل، الشفاء، الطبيعيات، الفن الثاني، فصول ١ -٤، ص ٤- ٢٤ كذلك، الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٧٤- ١٥٠.

(٢) المقصود هنا أرسطو واتباعه، لان تعريف الطبيعة عند أرسطو كما فعله يوسف كريم ص ٧٦، «الطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً بالذات لا بالعرض » وكما هو ظاهر ان صياغة المؤلف الحلي أقوى واقصر وابلغ، اما تعريف أرسطو حسب ترجمة ابن إسحق القديمة، تحقيق بدوي فهي انها « مبدأ ما وسبباً لان يتحرك ويسكن الشيء الذي فيه بالذات لا بطريق العرض ». ونجد هنا شرح ابن عدي للتعرفة هذا، مع شرح أبي علي الحسن بن السمح، الطبيعة، ج ١، المقالة الثانية، ص ٧٩ فما بعد، ويعرفها الكندي، بأنها: علة الحركة والسكون » أو أنها « هي الشيء الذي لعله جميع المتحركات الساكنات عن الحركة » رسائله ج ١، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ج ٢، رسالة في الابانة، ص ٤٠- ٤١، وعند ابن سينا: « هي مبدأ بالذات لحركتها بالذات =

وأرادوا «بالأول[1]» كون المبدأ فاعلاً في أثره - من الحركة والسكون - من غير واسطة، فإن النفس الحيوانية تحرك ما هي فيه كالإنماء والإحالة، ولكن بتوسط استخدامها للطبائع والكيفيات.

ولا يريدون بالحركة والسكون ان تكون الطبيعة علة لهما معا، بل هي علة للأمر الذاتي حركة كان أو سكوناً.

حملوا قولهم: " بالذات " على وجهين:

أحدهما: بالقياس إلى المحرك: وهو أن الطبيعة تحرك لذاتها (حيز ما يحرك)[2] لا عن تسخير، قاسر،« فيستحيل ألا تحرك[3] إن لم يكن مانع ».

والآخر بالقياس إلى المتحرك: وهو أن الطبيعة تحرك ما يتحرك عن ذاته لاعن خارج وحملوا قولهم "لا بالعرض" على وجهين أيضاً:

أحدهما: بالقياس إلى المحرك، وهو أن الطبيعة تحرك لا بالعرض كحركة الساكن في السفينة بحركة السفينة بل بالذات.

والثاني: بالقياس إلى المتحرك، وهو أن الطبيعة تحرك الشيء الذي لا يكون متحركاً بالعرض، [٢٤٣] كصنم من نحاس، فإنه يتحرك من حيث هو جسم

= وسكوناتها بالذات ولسائر كمالاتها التي لها بذاتها وليس الطبيعة بحال من هذه القوة » النجاة، المقالة الاولى، ص ١٥، ويعرفها ابن رشد في شرحه لما بعد الطبيعة لأرسطو هكذا « هي مبدأ التغير في الاشياء المتغيرة نفسها ومبدأ عدم التغير وذلك في الاشياء التي تتغير ولا تتغير جنساً. واما الاشياء التي تتغير بجنس واحد من انواع التغير وهي الحركة في المكان فاسم الطبيعة المقول على هذه وتلك باشتراك الاسم ». تفسير مابعد الطبيعة، نشرة بويج، بترجمة اسحق بن حنين (مقالة الالف الصغرى) ص ٥٢ ونجد تعريفاً كالذي يورده ابن سينا في ابن رشد: السماع الطبيعي، المقالة الثالثة، وكذلك ما بعد الطبيعة، مقالة الى، ص ٣٥، ومن الطريف ملاحظة تعريف يقدمه السجستاني، انظر، التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، تصحيح احمد امين، ج ٣، ١٩٤٤، ص ١٣٧، والمقايسات تحقيق حسن السندوبي، القاهرة ١٩٢٩، مقايسة رقم ٢٤، ص ١٧٧، في الطبيعة، وينقد رأي الرازي الطبيب، انه لا واحد من الفلاسفة سوى افلاطون رد على معنى الطبيعة، رسائل الرازي الفلسفية، القاهرة ١٩٣٩، ج ١، ص ١١٦ فما بعد.

(١) الأقواس من عندنا للدلالة.

(٢) في المطبوع وفي س، (حيز ما لا يحرك).

(٣) في المطبوع وفي س، الجملة بين القوسين ساقطة...

بالذات ومن حيث هو صنم بالعرض. ويندرج تحت الطبيعة بهذا المعنى ما تصدر عنه[1] هذه الأفعال بتوسط الإرادة

فإن أريد التخصيص، زيد في هذا الحد قولنا:" على وتيرة واحدة من غير إرادة ". قال بعض المتأخرين: عن زمن المعلم الأول هذا تعريف للطبيعة[2] بحسب تأثيرها وهو أمر خارج عنها. وإذا أريد تحديدها من حيث ذاتها، قيل: الطبيعة قوة سارية في الأجسام تفيد الصور والخلق هي مبدأ لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض.

واعترض عليه الشيخ: بأن هذا التعريف مع ما فيه من التكرير ليس تعريفاً بما طلبه[3] المعرف. فإن القوة عبارة عن المبدأ للتغير من الشيء في غيره من حيث هو غيره.

وقوله: " سارية في الأجسام " هو معنى قولنا: " فيه "، وقوله: " يفيد الصور والخلق " هو بمعنى اقتضاء الحركة والسكون.

سر: قد منعوا أن تكون للجسم الواحد صورتان، لأن كل واحد منهما إما أن تكون كافية في تقويم المادة فتكون كل واحدة منهما عرضاً، لتقويم المادة بصاحبتها. هذا خلف.

وإما أن تكون إحداهما كافية فتكون هي الصورة وتكون الأُخرى عارضة.

وإن لم يكن شيء منهما كافياً في تقويم المادة بل حصل المقوم من مجموعهما. فإما أن لا يكونا متميزين في أنفسهما بل تكون إحداهما كالجنس والأُخرى كالفصل، فيكون الصادر عن المعنى الجنسي معنى جنسي وعن الفصلي

---

(١) في س، (ما يصدر عن هذه...).

(٢) في س، (الطبيعة).

(٣) في س، (طلب).

معنى فصلي[١]. به يتقيد الفعل الجنسي كما تصدر[٢] عن إحداهما حركة مطلقة وعن الأُخرى ما يقتضي تخصيص نوعها وهذا ممكن الوقوع.

وإما أن لا يكونا متميزين وهو محال لأن كل واحد منهما «ليس وحده مقوماً للمادة ولا يتقوم بقرينه وإلا لكان تابعاً فيكون عارضاً وهو ممكن الوقوع فبقي أن يكون كل واحد متقوماً بالمادة لوجوده فيها والمادة متقومة»[٣].[٢٤٤] على كل واحد منهما وكل واحد متقدم على المجموع والمجموع متقدم على المادة. هذا خلف.

أقول: لا يلزم من تقويم أحدهما[٤] بالآخر كون أحدهما[٥] تابعاً للجسم[٦] بل يكون تابعاً[٧] للآخر وجاز أن تكون صورة للجسم.

وكذلك لا يلزم من كون كل منهما غير كاف[٨] بإقامة المادة احتياجه[٩] لها بل ولا كونه غير مقوم[١٠] لها فإنه يجوز لها، فإنه يجوز أن يكون لكل واحد[١١] منهما مدخل في التقويم.

---

(١) في س، (فيكون الصادر عن المعنى الجنسي معنى جنسياً وعن الفصلي معنى فصلياً).

(٢) المطبوع، و في س « به يتغير الفصل الجنسي كما يصدر عن احدهما حركة... ».

(٣) بين القوسين ساقطة من س وفي المطبوع « وإما ان يكونا متميزين وهو محال، لان كل واحدة منهما ليست مقومة للمادة ولا يتقوم تعريفها وإلا لكانت نابعة فتكون عارضة وهو ممنوع الوقوع، فبقي ان تكون كل واحدة منهما متقومة بالمادة، لوجودها فيها، فالمادة متقدمة على كل واحدة منهما، وكل واحدة منهما متقدمة على المجموع، والمجموع متقدم على المادة»..

(٤) في س، (احديهما) وفي المطبوع (احداهما بالأُخرى)..

(٥) في المطبوع وفي س،(احديهما) أيضاً.

(٦) في المطبوع وفي س، (تابعة).

(٧) في المطبوع وفي س، (بل تكون تابعة للأُخرى).

(٨) في المطبوع وفي س، (كافية).

(٩) في المطبوع وفي س، (احتياجها إليها).

(١٠) في المطبوع « كل منهما غير كافية بإقامة المادة احتياجها اليها بل ولا كونه غير مقدم لهما. فانه يجوز ان يكون لكل واحدة منهما يدخل في التقويم» وفي س، (اليها اولاً بل ولا كونها غير متوجه).

(١١) في المطبوع وفي س، (ذلك غير واحدة).

وقوله:" كل واحد[١] منهما يتقوم[٢] بالمادة لوجوده[٣] فيها " غير مستمر على قانونه[٤]، فإن الحال في الشيء لا يجب افتقاره إليه وإلا لزم الدور[٥] في الصورة الواحدة.

قالوا فالجسم الواحد لا تكون له إلا صورة واحدة ويجوز أن يصدر عن الصورة قوى مختلفة بالقياس إلى أشياء مختلفة مثلاً تصدر عنها بما هي قوة فعلية كالبرودة للماء، ومن جهة مادتها قوة انفعالية[٦] كالرطوبة. وبحسب أثر الجسم قوة مميلة، وبحسب كيف الجسم قوة مسخنة. لكن تكون (إحدى) [٧] هذه أقدم من الأُخرى كالمسخنة قبل المميلة فالمكتسب سخونة بالعرض يميل إلى فوق أو يكونان معاً لكن أحدهما[٨] يستند إلى الصورة والآخر إليها مع عارض، كالميل للجسم فإنه يصدر عن الطبيعة مع عارض وهو الخروج عن المكان الطبيعي.

سر: القوة الواحدة بالنوع إنما تقصد غاية بالنوع.

وأما إذا كانت واحدة بالجنس فإن الغاية واحدة بالجنس كالحركة الصادرة عن الماء والأرض إلى السفل، فإنهما واحدة بالجنس لا بالنوع[٩].

---

(١) في المطبوع وفي س، (واحدة).

(٢) في المطبوع وفي س، (متقومة...).

(٣) في المطبوع وفي س، (لوجودها).

(٤) في المطبوع وفي س، (مايزيد).

(٥) في المطبوع والا للزم.

(٦) لعلها (انتقالية).

(٧) في س، (احدى) وهو الصحيح وفي الاصل احد.

(٨) في س، (احديهما).

(٩) تناول أرسطو هذا المبحث، والمبدأ وكذلك موضوع الثقيل والخفيف والآراء فيهما، وهو كل الاجسام ثقال في كتاب السماء. المقالة الرابعة ص (١ -٥)، ص ٣٥٧- ٣٨٥. (٣٠٨ أ- ٣١٣ أ) وفيه عرض لآراء الاقدمين ومنهم الذريون القائلون بانه لا ثقل وراى أرسطو انه يوجد ثقيل باطلاق وخفيف باطلاق. انظر، عن الاقدمين والذريين. رقم (٢)، ٣٠٨ ب- ٣١٠ أ، ورايه هو برقم (٣). من (٣١٠ أ فما بعد). وفي المقالة الثالثة، برقم (٢)

قالوا: وإذا كان الفعل الطبيعي واحداً بالنوع، فبدؤه واحد بالنوع لأن مبدأه لو كان واحداً بالجنس لكان البسيط الذي يشاركه في نوع[1] تلك الحركة لا يشاركه في العلة النوعية بل في العلة الجنسية، والقوة الجنسية، ويخالفه في زيادة فصل لقوته.

فذلك الفصل إما أن يخصص فعل القوة أو لا[٢٤٥] يخصص. فإن خصص، فليست الشركة في نوعية الفعل، وإن لم يخصص، فليس ذلك فعلاً للقوة من حيث هي قوة. فتكون أمراً عرضياً لا فصلاً.

وفي هذا الكلام نظر.

وقد يقولون ههنا: إن ما يصدر عن طبيعتين متضادتين يجب أن يكون متضاداً لأن ما يقتضيه الضدان إن كان موافقاً فيهما، فهو عن أمر عام بينهما[2] ليس عن أحدهم[3] من حيث أنه ضد. وإن كان عن أحدهما من حيث أنه ضد، وجب أن يقابل مقتضى الضد الآخر لا تقابل التضايف، لإمكان تعقل كل منهما دون صاحبه. ولا تقابل العدم والملكة، فإن أحدهما لو اقتضى السكون ما تصور عليه الحركة، لأن صورته الخاصة مقتضية له فليس فيه مبدأ الحركة وإلا لكان في جسم واحد مبدأ حركة وسكون وهو محال.

وهذا الكلام ضعيف جداً فإن الطبيعة إذا كانت جوهراً، لم يكن فيها تضاد على رأيهم، فان عنوا بتضاد الصورتين ما يتضاد أثره، كان إثبات النتيجة بنفسها.

وإن فسروا الضدين بالمتعاقبين على محل واحد وبينهما غاية الخلاف ولا يخصص الموضوع. فنقول: الصور غير محسوسة فكيف تعلم غاية الخلاف إلا بالأثر؟ فإن حذف عن الحد " غاية الخلاف " كانت صورة الهواء والماء متضادتين مع اقتضائهما الرطوبة.

---

(١) في س، (يشاركه في تلك الحركة...) أي بسقوط كلمة (نوع).

(٢) في س، (فيهما).

(٣) في س، (يعلم نهاية الخلاف...).

سر: الحركة قد تكون إلى الوسط لا بمعنى أنها تبلغ نهاية الوسط بل تكون متجهة إليه[1].

وقد تكون غير الوسط لا بمعنى أنها متحركة عن حاف[2] الوسط.

وقد تكون على الوسط وهو تارة يكون الوسط مركزاً له كالمحدد وسائر المميلات[3] وتارة يكون خارجاً عنه كما في الأفلاك الخارجة المراكز. وهذا الأخير يعرض[4] له القرب من الوسط والبعد عنه، لا لأنه يتحرك إليه أو عنه بالذات، [٢٤٦] بل إنما يتحرك بالذات، على مداره وعرض لمداره إن كان جزء منه أقرب وجزء أبعد.

ولو كان القرب هو المطلوب الذاتي لكان يقف عنده، ولكان يتحرك إليه على أقرب المسافات وهو الاستقامة، فالمتحرك بالطبع إلى الوسط هو الثقيل، وعنه هو الخفيف.

وقد يقال: الثقيل والخفيف بالإضافة أما الثقيل الإضافي فإنه[5] على قسمين:

أحدهما: أنه الذي بطباعه يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين حدي الحركة المستقيمة، حركة إلى الوسط، ولا يبلغه، وقد يتفق[6] له أن يتحرك عن الوسط ولا تكون هاتان الحركتان متضادتين على ما ذهب إليه بعضهم مثل الماء إذا حصل في حيز الهواء أو الأرض.

والثاني: أنه الذي إذا قيس إلى الثقيل بالطبع كان الثقيل سابقاً له إلى الوسط، وأشد ميلاً إليه كالأرض إذا قيست إلى الماء، فإنها ثقيلة بالإضافة إليه.

---

(١) انظر، ابن رشد، السماء والعالم. المقالة الثانية، ص٦٣ فما بعد، وابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، الفن الثاني، الفصل الثاني، ص٦، فما بعد.

(٢) لعلها حاق، كما هي في المطبوع.

(٣) في المطبوع وفي س، (الممثلات).

(٤) في س، (يفرض).

(٥) كلمة (فإنه) ساقطة من المطبوع.

(٦) الجملة في س، (ولا يبلغه وهو ان يتحرك) وفي المطبوع (ولا يبلغه وقد تتفق علته ان يتحرك).

وهذان الاعتباران متقاربان، ولكنهما متغايران فإن هذا الاعتبار للماء كان من حيث يشارك الأرض في حركتها إلى الوسط، البطيء ويتخلف عنها.

وأما الاعتبار الأول فإنه آخذ للماء[1] من حيث أنه لا يزيد من الوسط الحد الذي تزيده الأرض ولا شك في تغايرهم فإن البطيء والسريع قد يشتركان في الغاية إذا كان اختلاف ما بينهما بالصغر والكبر.

وإذا عرفت هذين الاعتبارين في الثقيل، فاعرفهما[2] في الخفيف.

والأجسام المستديرة الحركة لا ثقيلة ولا خفيفة، فإنها لا تتحرك إلى الوسط، ولا عنه إلا بالعرض كما في الخوارج المراكز.

واعلم أن الثقيل والخفيف قد يقالان. بمعنيين: أحدهما: كون الجسم الثقيل بحيث إذا أخرج عن مكانه الطبيعي[3]، اقتضى الهبوط بميل فيه طبيعي، وكذلك الخفيف، وحينئذ يكون كل جسم إما ثقيل وإما خفيف.

والثاني: كون الجسم متصفاً بأحد الميلين بالفعل وحينئذ يكون الجسم الساكن في مكانه الطبيعي غير ثقيل ولا خفيف[4].

وتحقيق هذا أن نقول: للخفيف والثقيل أحوال ثلاثة: حال[5] الحصول في المكان الذي يؤمه المتحرك في حركته، وحال حركته، وحال وقوفه ممنوعاً عنه. ففي

---

(١) في المطبوع وفي س، (الماء).

(٢) في المطبوع وفي س، (فاعتبرهما).

(٣) في س، (كلمة الطبيعي) ساقطة.

(٤) لكي يتوضح خطأ هذه التصورات للعلم القديم، نضرب بمثل الفضائي السابح بين الارض والقمر خارج سفينة الفضاء، انه لاثقيل ولا خفيف بمفهوم العلم الطبيعي الارسطي القديم، والا صعد إلى الاعلى اذا كان خفيفاً، أو هبط اذا كان ثقيلاً، ولكنه ساكن، وعندهم يكون سكون الجسم اذا كان في مكانه الطبيعي، وهو الارض، اذا كان ثقيلاً، أو اعلى الفلك اذا كان خفيفاً، وظاهر ان وقف السابح في الفضاء الكوني هو ليس في مكانه الطبيعي حسب مفاهيم. انظر، عن التصور القديم وموضع هذا الذي يقوله الحلي عند من قبله: ابن سينا الشفاء، الطبيعيات، الفن الثاني، الفصل الثاني، ص٥-٦ حيث نجد.

(٥) في المطبوع العبارة (ان للخفيف والثقيل أحوالاً ثلاثة).

الحالة الأولى [٢٤٧] ليس فيه ميل بالفعل وإلا لما كان مستقره الطبيعي. ولا بالقوة وإلا لأمكن خروجها إلى الفعل فيميل بالفعل عن موضعه الطبيعي.

نعم إن جعلت القوة بإزاء القاسر أمكن.

وفي الحالتين الباقيتين[1] فيه ميل بالفعل لكن في أولاهما[2] الميل عامل، وفي ثانيتهما الميل ممنوع عن العمل[3].

فإن عني بالخفيف ما له ميل عامل فالطرفان خاليان عن الخفة.

وإن عني بالخفيف ما له ميل إلى فوق بالفعل كيف كان، فالآخران متصفان به[4] دون الأول.

وإن عني بالخفيف ما له في ذاته الصورة الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والميل إلى فوق حال ما تجب الحركة، والسكون حال ما يجب، فهذا الجسم بأحواله الثلاث خفيف.

سر: قد زعم بعض الناس أن الأجسام كلها ثقال وإنما تختلف في رسوبها، لاختلاف ثقلها، فالأثقل يسبق الأخف في الهبوط وإنها كلها طالبة للمركز.

وهذا خطأ يشهد به الحس فإن الحركة القسرية تضعف كلما ازداد المقسور مقداراً، والنار الصاعدة على العكس.

وقيل: إن الأرض إنما كانت في الوسط لجذب كل جزء من الفلك إياها أو لدفعه. والإيراد الأول آت ههنا.

ثم ما بال الحجر المرمي إلى فوق يعود ولم يجذبه الجزء الفوقاني من الفلك ؟.

في الحجر المرمي يمنة ويسرة يهبط ويسكن موضع هبوطه ولم يدفعه ما قرب إليه؟

وما بال الأولى أن يحال هذا إلى القوة الحاصلة في الأجسام.

---

(١) في س، (الثانيتين).

(٢) في جميع النسخ نجد: اوليتهما.

(٣) في المطبوع (ممنوع عنه) وكلمة العمل ساقطة.

(٤) كلمة، (به) ساقطة من س، وفي المطبوع الجملة (فالأخيرتان متصفتان به دون الاولى).

واعلم أن كل جسم يساوي الماء في الحجم وفي الثقل إذا ألقي في الماء آخذ من المكان بقدر مايأخذه ما يساويه من الماء، ولا يرسب ولا يطفو لمساواته الماء في الثقل والخفة، بل يصير بحيث ينطبق سطحه الأعلى على السطح الأعلى من الماء، وإن كان الجسم المساوي في الحجم أثقل من « الماء، [٢٤٨] فإنه يرسب. وإن كان المساوي في الحجم» [١] أخف يرسب منه في الماء بقدر ما لو امتلأ بالماء، لكان مساوياً له في الثقل، وبقي الباقي خارجاً مثل الخشبة الطافية.

سر: الحركة الطبيعية البسيطة تكون للأجسام البسيطة، لأن المركبة لو صدرت منها حركة بسيطة لم تخل إما أن تصدر[٢] عن قوة تحدث من امتزاج قوى، فيكون مقتضاها[٣] ممتزجاً مما امتزجت منه القوة، فإن تمانعت ولم يقهر أحدها[٤] الآخر لم تحصل حركة، فإن قهر بعضها كان ذلك البعض هو قوة الجسم البسيط، لا قوة المركب لكن تكون حركته[٥] غير خالصة من الإبطاء الحاصل من ممانعة القوى الأُخرى، فلا تكون بسيطة. وإن لم تكن القوة ممتزجة بل حدثت بسبب الاستعداد المزاجي، لم تكن[٦] الحركة طبيعية لأنها قاهرة لطبائع البسائط. «أقول لايلزم من كون تلك الطبيعة قاهرة لطبائع البسائط»[٧] كون الحركة الصادرة عنها غير طبيعية. ولو سلم ذلك، لكن لم لا يجوز أن تكون تلك القوة معينة لبعض تلك الطبائع في حركتها، ولا يلزم من ذلك أن تكون من نوع تلك الطبيعة، لجواز استناد المعلولات[٨] المتفقة إلى العلل المختلفة.

---

(١) بين « » العلامتين ساقطة من س.

(٢) في المطبوع وفي س (لم يخل).

(٣) في المطبوع وفي س، (مقتضاهما).

(٤) في المطبوع وفي س، (احدهما الأُخرى).

(٥) في المطبوع وفي س، (لكن حركته تكون).

(٦) في المطبوع وفي س، (لاتكن ...).

(٧) بين العلامتين « » ساقطة من س.

(٨) في س، (المنفقات) وفي المطبوع (المتفقات إلى العلل المختلفة)..

المبحث الثاني:

في ترتيب الأجسام البسيطة وتقدم بعضها على بعض[1]

---

(١) يحضرنا عند قراءة هذا الكلام اعتراضات موسى بن ميمون لمقدماته واقوال الفلاسفة هذه وللقارئ ان يراجع الكتاب الثاني والثالث منه، وهذا الكتاب بقيت منه نسخة عربية بحروف عبرية وترجمة إلى الانكليزية بعنوان: Mail Monides , M:The guide For perplexed. In from The otiginal Arabic ,by. M. Fried leander , london ١٩٠٤.

والمقصود بالطبيعة الخاصة، العنصر المكون لعالم ما فوق فلك القمر أي السماء وكواكبها وأفلاكها، وهو عنصر لا تضاد فيه ولا تركيب، واما طبائع ذوات الحركات المستقيمة فالمقصود بها العناصر الأربعة، التي فيها تتحرك الأجسام الفلكية لما تحت فلك القمر أي العالم الارضي. وكان القدماء يرون جرياً مع أرسطو ان العالم واحد وسطه الأرض ونهايته الفلك المحيط وليس خلاء ولا ملاء. ولكن هذه التصورات عفا على بعضها الزمن. وقد ثبت الآن ان القمر والشمس... الخ تتكون من نفس العناصر المعروفة في أرضنا. راجع موضوع وحدة العالم المادي (كونستا نيتنوف) السابق، ص ٢٠، أما عن آراء أرسطو الفلكية ومن شايعه فنكتفي بالإشارة إلى مواضعها في أرسطو وبعض فلاسفتنا عن أرسطو، كتاب السماء، (٣٠٠أ- ٣٠٧ ب) وكذلك كتاب الآثار العلوية (مع كتاب السماء). المقالة الأولى رقم (٢) ٣٣٩أ- ٣٣٩ ب، والكندي، ج٢، نفس الرسالة. ص ٤٠ فيما بعد. والفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، حيث بيّن في الفصل ١٣- ١٤ هذا الموضوع. قد أوردنا موقف ابن سينا في مواضع متفرقة فيما بعد، وكذلك الغزالي مقاصد الفلاسفة، الفن الثاني، المقالة الرابعة، ص ٢٥٥ فما بعد، وتفاصيل عن هذه التقاسيم وعدد الأفلاك، في شرح الطوسي، على ص ٦١٤، من إشارات ابن سينا والتعليقات للطوسي ص ٦١٥، ويفصل ابن رشد هذا القول بعدد الأفلاك، المقالة الرابعة ص ١٣٣- ١٦٢، وكذلك يقوم ابن سينا بتفصيلات في الشفاء، الطبيعيات، الفن الثاني، ومن الطريف استحضار نقد الباقلاني لقول الفلاسفة باتصال ودوام حركة الفلك، كذلك على استدلالهم. الباقلاني التمهيد، ص ٤٥ فما بعد. ويفصل الرازي في مباحثه الكلام عن ترتيب الفلكيات والعناصر وصفات الفلكيات وخصائصها ، ج٢، الباب الثاني، القسم الأول، في الأجسام الفلكية (عشرون فصلاً)، ص ١١٧- ١٥٥.

قالوا: بناء على مذهبهم: الأجسام ذوات الحركة المستقيمة إنما تتحرك قاصدة لِجهات، وتاركة لأُخرى[1] فهي مسبوقة بالجهات، أو حاصلة معها، والمحدد متقدم على الجهات، فهو متقدم على الأجسام، لأن المتقدم على المتقدم أو المصاحب متقدم.

قالوا والأجسام المستديرة تخالف طبائعها طبائع ذوات الحركات المستقيمة بناء على أن الاختلاف في المعلولات يستلزم الاختلاف في العلل، والطبيعة الخاصة ليست واحدة بالنوع بل بالجنس، لاختلافها في جهات الحركات، وفي السرعة والبطء [٢٤٩].

وتورد ههنا سؤال وهو: إن اتفاق الطبائع في الحركات لو كان مقتضياً لاتفاقها في أنفسها وكذلك اختلافها في الحركات مقتضياً لاختلافها في أنفسها، لكانت الأرض والماء متفقين في الطبيعة، لاستدعائهما حركة واحدة هي الهبوط.

وهذا خطأ لأن حركتي الأرض والماء ليستا واحدة بالنوع بل بالجنس.
وأيضاً فإن الاختلاف يستدعي الاختلاف أما الاتفاق فلا يستلزم الاتفاق.

سر: أثبتوا بتوسط الحركة اليومية، الفلك المحيط الخالي[2] من الكواكب، وبتوسط الحركة الأُخرى التي إلى التوالي، فلك البروج، الذي تثبت فيه سائر الكواكب الثابتة.

ثم تتلو هذه الكثرة كرة" زحل" ويتلوها كرة " المشتري " ثم كرة " المريخ" ثم كرة "الشمس " ثم كرة " الزهرة" ثم كرة "عطارد " ثم كرة " القمر".

---

(١) في المطبوع (وتاركة لجهات أُخرى).

(٢) يرفض ابن رشد فكرة محرك اول متحرك قبل محرك الفلك المكوكب، كما يرى عدم جدوى فرض الفلك المحيط، وهو يرى ان هذا هو قول أرسطو، وان « اهل زماننا هم الذين الزموا القول به. تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١، مقالة اعلام: ص ١٦٤٨، (تفسير ٦٥٣) ت. ثم كلام في عدد الكواكب والافلاك والعقول المحركة الخ. حتى: ص ١٦٩٢. والبيروني كذلك يرفض، ويرى ان بطليموس وافلاطون وأرسطو يقولون برفضه على عكس ماينقل عن بطليموس يحيى النحوي في قول بطليموس به. البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، حيدر اباد ١٩٥٨ ص ١٨٣- ١٨٤، ولكنا نجد في كتاب سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، تأليف ابن نباتة المصري، ط٤، القاهرة ١٣٢١ هـ، ص ١٤٤- ١٤٥ ترجمة لبطليموس ثم كلاماً عن فلكه فينسب له القول بتسعة افلاك. التاسع منها هو الفلك الاعظم.

والفلكان الأولان بسيطان وأما البواقي فإنها مركبة. فالثلاث الأول وكرة "الزهرة" تشتمل على فلكين محيطين بالأرض أحدهما المميل[1] والثاني الخارج المركز وعلى فلك آخر غير محيط الأرض وهو فلك التدوير.

وأما كرة الشمس فإنها تشتمل على المميل[2] وعلى كرة أُخرى أما الخارج المركز أو فلك التدوير، فاكتفوا فيه[3] بأحدهما الآخر.

وأما كرة عطارد فإنها تشتمل على ثلاثة أفلاك محيطة بالأرض. الأول منها مركزه مركز العالم وهو المميل[4].

والثاني مركزه خارج مركز العالم[5] وهو الفلك المدير.

والثالث مركزه خارج عن مركز العالم أيضاً، وعن مركز المدير بنصف ما بين مركزي العالم والمدير.

وعلى فلك غير شامل للأرض ويسمى فلك التدوير.

وكرة " القمر" تشتمل على ثلاث كرات شاملة للأرض. الأول مركزه مركز العالم ويسمى الفلك المميل[6] وفلك الجوزهر.

والثاني مركزه مركز العالم وهو الفلك المائل والثالث مركزه خارج مركز العالم ويسمى الفلك الحامل. والفلك الخارج المركز [٢٥٠].

وعلى فلك غير شامل للأرض ويسمى فلك التدوير.

ثم يترتب بعد ذلك وجود العناصر، فيتلو فلك القمر الفلك الأثير، وهو النار، وتتلوها كرة الهواء، ثم كرة الماء، ثم كرة الأرض ...

واعلم أن هذه الأحكام مستندة إلى إرصاد ضعيف لا تفيد باليقين ...

---

(١) في المطبوع وس (الممثل...).

(٢) في المطبوع وس (الممثل...).

(٣) في المطبوع وس (فيهما...).

(٤) في المطبوع وس (الممثل...).

(٥) في المطبوع وس (الممثل...)وس (يسمى...).

(٦) في المطبوع وفي س (يتلوها...).

المبحث الثالث:

في بقية الكلام في الفلكيات[١]

(١)الكلام هنا في صفات الفلك المحدد المحيط الكروي، وانه لا تصح عليه الحركة المستقيمة وانه لا ينحل، وليس له جهات، ولا يقبل الخرق، فليس فيه ميل مستقيم، فلا كون ولا فساد، وليس حاراً ولا بارداً الخ. نجد هذا المبحث عند أرسطو: السماء. المقالة الأولى (٩-١٢) تتمة ٢٧٦ أ- ٢٨٣ ب، ص ١٨٧ -٢٢٢. وكذلك المقالة الثانية (٤ -١٤) من تتمة ٢١٦ ب- ٢٩٨ أ. وفيما يخص صفات المحدد أو الفلك المحيط. المقالة الثالثة (٤ -٦) من ٢٣٨ -٢٥٤ أي من ٢٨٦ ب- ٢٨٩ أ، وكذلك الآثار العلوية مع كتاب السماء. المقالة الأولى رقم ٣، ٣٣٩ ب، اما عن حركة الكواكب: السماء المقالة الثامنة، رقم ٢٨٩ ب- ٢٩٠ ب. كذلك الكندي. ج٢، ص ٤٤ فما بعد. وكذلك رسالة إلى احمد بن المعتصم، ج ٢، ص ٤٨ فما بعد. والفارابي آراء، فصول ١٤- ١٦. ص ٥٣- ٥٨، وابن سينا النجاة، المقالة الثانية، ص ١٤٢- ١٤٣، وكذلك الاشارات، النمط الثاني من الطبيعيات، فصل ١٧، ص ٢٦٥ فما بعد، وص ٣٠١، والغزالي، المقاصد، الفن الثاني، المقالة الرابعة، ص ٢٥٦ فما بعد. وابن رشد، السماء والعالم، المقالة الثانية، ص ٣٨ فما بعد، ٦٣، ومفصلاً في الشفاء، الموضوع السابق، الفصل، ص ١٦- ٤٥، وفي الفارابي عيون المسائل، السابق، كلام في الفلك وصفاته، وحركته، ومادته، باختصار، ص ٦٠-٦٢، ويتكلم فيها ابو البركات. المعتبر، ج ٢، قسم ٢ الفصل ٢، الفصل الثامن، ص ١٢٥. انظر اشارتنا فيما تقدم في حاشية عن الرازي فخر الدين، خصوصاً ج ٢، الباب ٢، ق ١، الفصول من ١- ٢٠، ص ٧٧- ١٠٧، حيث يتكلم عن ان محدد الجهات والكواكب لا تصح عليه الحركة المستقيمة، فصل ٤، وان لها ماهية مخالفة للعناصر، فصل ٥، وانه ليس فيه كيفيات فصل ٦، وانها غير ملونة، وليس للفلك وضع وغير كائن، فصل ٩، ولا ينمو، فصل ١٠، وغير فاسد، فصل ١١، وفي محور القمر فصل ١٢، وفي المجرة فصل ١٣، وفي حركات الكواكب فصل ١٤، وأيضاً الافلاك متحركة فصل ١٥، كذلك فصل ١٦، ونفسها لعالمنا فصل ١٧، والحركة النفسانية فصل ١٨، وكيفية تحريك الفلك.

قالوا: الفلك المحدد للجهات لا تصح[1] عليه الحركة المستقيمة، وإلا لكان ذا جهة[2] مطلوبة ومتروكة، فيكونان محددتين له لا به.

وهو بسيط وإلا لكان مركباً فيكون لأجزائه[3] جهات سابقة عليها، فلا يكون محدداً.

ولأنه يلزم منه أن يصح عليه الانحلال. ومحدد الجهات - على رأيهم- لا يصح عليه الانحلال، وإذا كان بسيطاً، فليس حصوله على وضع معين أولى من حصوله على سائر الأوضاع، فالنقلة فيه ممكنة، ففيه ميل بالفعل يقتضي الحركة المستديرة فهو متحرك بالاستدارة.

قيل على هذا: صحة الحركة لا تستدعي[4] وجود الميل بالفعل، بل وجود الحركة بالفعل، فإثبات الميل إنما يتم بوجود الحركة، فلو استدللتم على ثبوتها[5] بوجود الميل، لزم الدور.

وأيضاً بسائط العناصر ليست ذات ميل مستدير.

وأيضاً الأجزاء التي يدور عليها الفلك كسائر الأجزاء فلو لزم من تشابه الأجزاء التغيير في الوضع، لزم أن تتحرك[6] حركات مختلفة وأن يكون لها ميول لا تتناهى بحسب الأجزاء المفروضة.

أجاب بعض المحققين عن الأول:[7] بأن الإمكان بحسب ذات الشيء كاف ههنا، لأن مع ذلك الإمكان وقطع[8] النظر عن الموانع يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع. وعن الثاني بأن العنصر فيها

---

(١) في س (لا يصلح ...)

(٢) في والمطبوع وفي س (جهة واحدة مطلوبة ومتروكة ...)

(٣) في س، (لا جذائه).

(٤) في س (لا يستدعي..)

(٥) في س (على وجودها ...) وفي المطبوع (فإن استدللتم على ثبوتها).

(٦) في المطبوع وفي س (لزم ان تكون لحركات ...)

(٧) المقصود هنا فخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات ج ٢ ص ٢٣٢.

(٨) في س، (وقع ...)

طبيعي يقتضي الحركة على الاستقامة، فلا يمكن فرض ميل آخر فيها [٢٥١] يقتضي الحركة المستديرة لامتناع اجتماع الميلين[١].

وعن الثالث أنه لابد من سبب يقتضي التخصيص فيكون[٢] ذلك المخصص عائداً إلى المحرك لا إلى المتحرك إذ هو بسيط، ولا يلزم معرفة ذلك السبب على التفصيل.

أقول: أما الجواب الأول فضعيف، فإن إمكان التحريك يستدعي[٣] إمكان الميل لا ثبوته، ولهذا ما قالوا في العناصر الحاصلة في أمكنتها الطبيعية: إنها ليست ذات ميل بالفعل وإنما هي ذات ميل بالقوة. وأما الثاني فضعيف أيضاً:

أما أولاً فلما بينا من جواز اجتماع الميلين: أحدهما يكون على الاستدارة، والآخر على الاستقامة.

وأما ثانياً فلأنه يجوز أن يوجد عائق في الفلكيات طبيعي غير الميل[٤] يمنع من وجود الميل على الاستدارة، فإن ادعيتم حصر الموانع في الميل المستقيم، طالبناكم بالبرهان.

وأما الثالث فإنه وارد عليكم فإنكم لما جوزتم ملازمة بعض أجزاء البسيط لوضع معين بسبب الأمور الخارجة فجوزوا مثله في سائر الأجزاء.

ثم إنهم قالوا إن تبدل النسبة قد تكون للمحدد بالنسبة إلى بعض الأفلاك المتحركة تحته، يكون لكن بشرط الاختلاف في الجهة أو في السرعة والبطء أما بالنسبة إلى الساكن[٥] فإنها على الإطلاق.

---

(١) في س، (المثلين ...)

(٢) في المطبوع وفي س، (ويكون ...)

(٣) في في س، (يستد ...)

(٤) كلمة (الميل) ساقطة من س.

(٥) في س، (الاماكن ...).

سر[1]: مما بنوا على أن المحدد ليس فيه ميل مستقيم أنه[2] لايقبل الخرق، وإلا لكان عند خروج الخارق[3] تعود الأجزاء إلى أمكنتها[4] الطبيعية بالاستقامة.

ونحن لما أبطلنا الأصل بطل هذا الفرع. وبنوا عليه أيضاً أنه لا يقبل الكون والفساد.

قالوا: لأن كل جسم يقتضي بحسب[5] صورته النوعية، مكاناً خاصاً، فالمتكون قبل التكون[6] إن كان في مكانه الطبيعي فبعد التكون[7] يجب خروجه عن ذلك المكان إلى مكانه المتكون[8] إليه على الاستقامة. وإن كان في مكانه الغريب وهو الآن في مكانه الطبيعي، فيكون الجسم المستحق لهذا المكان قابلاً بطبعه للنقلة[9] عن مكانه، وإلا لما كان الكائن قبل التكون مزاحماً له.

أقول: هذه الحجة رديئة جداً..

أما أولاً: فلأنها مبنية على أن الجسم المحدد للجهات في مكان وأنه قبل التكون وبعده يجب تغاير مكانيه وهو باطل على رأيهم، فإنهم يقولون أنه ليس في مكان.

وأما ثانياً: «فلأنه يجوز أن يكون[10]» قبل التكون في مكانه الطبيعي وبعده[11] في مكانه الطبيعي. فإن قالوا يلزم منه أن يكون لمكان واحد جسمان مختلفان بالنوع وهو محال منعنا استحالته، فإنا لم نجد لهم برهاناً على ذلك أكثر

---

(١) هذا مع رد الحلي ملخص لقول أبي البركات. المعتبر، ج٢، ق٢، ف٣، ص١٢٨ فما بعد.

(٢) في س، (لانه).

(٣) في المطبوع وفي س، (العائق ...)

(٤) في س، (اماكنها...)

(٥) في س، (سبب ...).

(٦) في س، (فالمسكون قبل السكون).

(٧) في س، (بعد السكون ...).

(٨) في س، (السكون ...)

(٩) في س، (النقلة...)

(١٠) بين العلامتين «...» ساقطة من س.

(١١) في س، (بعده).

مما ذكره الشيخ: وهو أن الأجسام ذوات الميول المختلفة ظاهر أنها لا تقتضي مكاناً واحداً، وأما ذوات الميول المتفقة فكذلك، فإنه يستحيل أن يصدر عن الأشياء المختلفة، من حيث هي مختلفة شيئاً واحداً[١].

ولكن[٢] هذا في غاية الضعف، فانه يجوز، استناد الاشياء المتساوية إلى العلل المختلفة كحال الأجناس[٣] مع الفصول.

ثم لو سلمنا أن المختلفات لاتقتضي أشياء متساوية، لكنا نقول: إن طبيعتي الجسمين المختلفين لا تقتضيان المكان، وإنما تقتضيان الحصول فيه، فلم قلتم إن حصول أحدهما فيه يساوي حصول الآخر؟

سر: قالوا المحدد ليس بحار، لأن الحرارة تقتضي الخفة، فيكون خفيفاً، وقد مر أنه ليس بخفيف. ولا ببارد لأن البرودة تقتضي الثقل وقد مر أنه ليس بثقيل.

ولأنها لو اقتضت إحدى الكيفيتين[٤] وجب أن تكون بالغة[٧] فيها لحصول الطبيعة المقتضية لها في المادة القابلة خالية عن العائق، فلزم أن يكون ما علا[٥] من الهواء أسخن مما يلي الأرض، بل يجب أن يخترق[٦] العناصر[٧] هذا خلف.

وهذان الوجهان ضعيفان.

أما أولاً: فلأنه يجوز أن تكون الحرارة الفلكية مخالفة بالنوع لحرارة النار مثلاً، فلا يجب تساويهما في الاقتضاء.

(١) في س، (شيء واحد).

(٢) كلمة (ولكن) ساقطة في الطبع

(٣) في س، (ما على).

(٤) أي لو اقتضت الحرارة الفلكية الخفة والثقل، ولذلك قال الشيخ الحلي بعدها: بل يجب ان يخترق العناصر لشدة ثقله أو شدة خفته.

(٥) في س، (ماعلى).

(٦) في المطبوع (تحترق العناصر)، وهو ما فجئنا قرائته. وفي س، (نخترق).

(٧) معظم هذا الفصل جدل نظري منطقي لا استقرائي تجريبي رصدي، مثل قولهم: الكواكب والافلاك ليس لها أي حرارة أو برودة،ثقل أو خفة..الخ. وهذه الاقوال لا تنسجم مع العلم في الوقت الحاضر، وكل ذلك بسبب توهمهم انها اكمل من الارض، وما تحت فلك القمر أو انها الهية، واجسامها لاتقبل التغير، والكون والفساد، وكل ذلك بسبب بقايا الاعتقاد وبتاليه هذه الكواكب أو اعتبارها محلاً للآلهة أو الارواح. وقد اشرنا إلى القول بوحدة العالم المادي حديثاً.

ولو سلمنا التساوي في النوع، لكن لا يجب حصول العلة الفاعلية حصول الأثر لتوقفه على القابل.

وأما الثاني: فإنه لايتأتى- على رأي من يقول أن الاختلاف بالشدة والضعف اختلاف بالنوع - لأنه على هذا التقدير يجوز أن تقتضي الطبيعة الفلكية نوعاً من الحرارة الضعيفة، فلا يلزم أن تكون بالغة فيها.

وأيضاً يجوز أن تكون الطبيعة الفلكية غير قابلة للحرارة الشديدة، فلا يلزم من حصول الفاعل حصول الأثر.

وأيضاً ينتقض ما ذكرتم بطبيعة النار، المقتضية لليبوسة التي ليست كاملة، وطبيعة الهواء التي لا تقتضي السخونة الكاملة.

فإن قالوا الهواء لا يقتضي السخونة الكاملة، لاقتضائه الرطوبة وهي عائقة عنها. قلنا: فلم لا يجوز أن يكون في الفلك ما يقتضي المنع من السخونة الكاملة؟.

وكذلك قالوا في يبوسة النار فإن الحرارة مانعة عنها.

والإيراد عليهم آت.

سر: قالوا الأفلاك غير ملونة [1] وإلا لما رُؤيت[2] الكواكب[3] ولأنها بسيطة واللون تابع للمزاج.

وهذان ضعيفان.

أما الأول: فلأنه يجوز أن يكون لها لون لا يحصل معه المنع من الرؤية كما في الماء والزجاج والبلور، فإن هذه غير مانعة من الإبصار، وإن كانت مانعة من كماله.

سؤال: فكان يجب أن يرى ذلك اللون.

جواب: يجوز أن يكون ضعيفاً.

---

(١) يبحث هذه المسالة الكندي مفصلاً في رسالته. في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء ويظن انه لون السماء. ص٣ فما بعد. ولكن ابن سينا يرى ان لكل كوكب لون حسب الشعاع الخارج منه. الشفاء. الطبيعيات، الفن الثاني، ف٥، ص٤٤.

(٢) في س، (رأيت)، وفي المطبوع (رئيت)، ولكن المؤلف رسمها بخطه الشريف (رُؤيت) بما اثبتناه..

(٣) في المطبوع وفي س، (التوابت...)

وأما الثاني: فلأنا لا نسلم البساطة ولو سلمت، لكان لنا أن نمنع تبعية اللون للمزاج كما في القمر عندهم.

ثم قالوا بناء على مذهبهم السماء شفافة والشفاف إذا لم يُر وراه ملون[1] يرى مظلماً. وفي الحواجز اعتبارية مضيئة محسوسة، فاختلط المضيء بالمظلم فيتخيل من المجموع هذه الزرقة.

سر: قالوا نور القمر مستفاد من الشمس[2] وادعوا أن هذا الحكم حدسي، لأن تقدير [٢٥٤] الأنوار إنما هو بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس في القرب والبعد، ولأنه يزول عنه الضوء عند توسط الأرض بينه وبين الشمس، واختلفوا في محوه.

وضبط الأقوال فيه أن نقول: امتناع بعض المواضع في وجه القمر من قبول النور التام، إما أن يكون لسبب خارج عن جرم القمر أو غير خارج. والأول إما أن يكون لمثل ما يعرض للمرايا[3] من وقوع الأشباح فيها فلا نرى[4] تلك المواضع مضيئة حتى يكون القمر إذا تصورت أشباح الجبال والبحار فيه، لم نر تلك المواضع براقة. وإما أن يكون لأن ساترا ستر تلك المواضع وهو إما أن يكون عنصرياً أو فلكياً. والعنصري إما أن يكون بسيطاً أو مركباً كالبخار. والفلكي إما أن لا يكون مركوزاً فيه أو يكون، وأبطلوا الأول بأن الصور المنطبعة في المرايا تختلف باختلاف مقامات الناظرين

وبهذا الوجه أبطلوا الثاني.

و أبطلوا الثالث بأن المركب من العناصر لا يدوم.

---

(١) في س، (ملوناً) وفي المطبوع (لم يُر وراءه ملوناً) ولكن الجملة رسمها المؤلف بخطه الشريف (لم يُر وراه ملون).

(٢) أرسطو: الآثار العلوية. مقالة ١، رقم ٤، ص ١٢ -١٤، تتمة ٣٣٩ب، وكتاب السماء، المقالة الثانية، رقم ١٤، تتمة ٢٩٧ ب، كذلك يوضح ابن سينا، الشفاء (الموضع السابق) فصل ٥، ص ٣٨. في المطبوع اضافة كلمة (نور)، إلى الشمس، وهو ليس كذلك في الاصل.

(٣) في المطبوع (ما يعرض المرايا).

(٤) في المطبوع وفي س، (ترى).

والرابع بأنه إذا لم يكن مركوزاً فيه، لزم أن يكون له اختلاف المنظر.[1] فكان يجب أن يرى الساتر تارة ساتراً وتارة غير ساتر، ويختلف باختلاف «مقام[2]» الناظرين «فتعين الخامس[3]»[4] ولا يخلو هذا الكلام من ضعف ظاهر.

واختلفوا في أنوار سائر الكواكب، هل هي ذاتية أو مستفادة ؟. وربما رجحوا الأول، لعدم اختلافها في الهلالية في التزيد والتنقص بسبب القرب والبعد من الشمس.

سر: قد ذهب قوم من القدماء إلى أن الكواكب هي المتحركة،[5] وأن الأفلاك ساكنة. وبطليموس وأتباعه منعوا هذا كل المنع لما استسلفوه من كونها غير قابلة للخرق وآخرون ذهبوا إلى أنهما جميعاً متحركان، وأن حركتهما مختلفة في الجهة وأن الكواكب خارقة للأفلاك أيضاً، وبطليموس[6]«٢٥٥»

---

(١) في المطبوع وفي س، (منظر).

(٢) بين العلامتين ساقطة في س.

(٣) بين العلامتين ساقطة في س.

(٤) أي بسبب ساتر فلكي مركوز فيه، وكل هذا جدل نظري، لارصدي أو علمي بالمعنى التجريبي، ومعلوم الآن ان سبب مايرى في القمر من اشباح هو بسبب اختلاف طبيعة ارضه من جبال وفوهات، أي بسبب عنصري على حد تعبيرهم. وحجتهم بعدم دوام المركب من العنصر واهية، وسبب اخذهم بدوام الكواكب هو تصورهم لها مكونة من عنصر واحد خاص غير عنصري. وكل هذا باطل. وسببه تأثير الفلاسفة بالاعتقادات القديمة. وكل ماذكره الحلي موجود بتفصيل في: الشفاء: الطبيعيات. الفن الثاني. الفصل الخامس. ص٣٧-٤١. بالاضافة إلى أرسطو.

(٥) بحث أرسطو هذا في: السماء المكانية. رقم (٨) ٢٥٦- ٢٦٢ في ٢٨٩ب- ٢٩٠ ب. ويعرض هذه الاوجه الثلاثة ابن سينا الذي يرى ان الفلك متحرك، وكذلك الكوكب، ويبطل الامرين مع حجج: الشفاء، الموضع السابق. الفن الثاني الفصل ٦، ص ٤٥ فما بعد. وقد اشرنا إلى ذلك.

(٦) بطليموس، من علماء الهيئة والتاريخ والجغرافية، ولد في صعيد مصر وتوفي قرب الاسكندرية سنة ١٦٧م، قام بملاحظاته الفلكية والجغرافية في المدينة (الاسكندرية) ووضع هناك كتابه الشهير (المجسطي)، وهو اقدم كتاب وصل الينا في علم الهيئة، كان مصدراً هاماً حتى القرن الخامس عشر ميلادي، نقله إلى العربية المترجم حنين بن اسحاق (٨٧٣/٨١٠) بتلخيص النظام البطليموسي في الكون وهيئة الافلاك، على اساس ان الارض مركز ثابت لا يتحرك يدور حوله الشمس والقمر والكواكب حتى ابطله كوبرنيكس) ١٤٥٣م.

وأصحابه[1] جعلوا الحركة للأفلاك وأن الكواكب مركوزة فيها وأنها تتحرك بالعرض.

وهؤلاء اختلفوا في مبدأ التحريك، فذهب قوم إلى أنه الكوكب[2] وأن نسبة الكوكب[3] إلى الفلك كنسبة القلب إلى البدن منه تنبعث حركة البدن.

وآخرون قالوا « بل هو الفلك إذ هو المتحرك بالذات.

واختلف القائلون بعدم مفارقة الكوكب لموضعه، فقال بعضهم إنها لا تتحرك في الوضع»[4].

وآخرون قالوا إنها تتحرك فيه،لأنها بسائط، وحكمها في استخراج الكمالات من القوة إلى الفعل بتوسط الحركة حكم الأفلاك.

---

(١) في المطبوع وفي س، (اتباعه).

(٢) في المطبوع وفي س، (الكواكب).

(٣) في المطبوع (مفارقة الكواكب لمواضعها:) وفي س، (الكواكب).

(٤) بين العلامتين « » ساقطة في س.

المبحث الرابع:

في أن العالم واحد[1]

قالوا: لو وجد عالم آخر، كان شكله الطبيعي الكرة، فيلزم وقوع الخلاء ولأنه لو وجد عالمان في كل منهما نار وأرض، لزم أن يكون للأجسام المتفقة الطبيعية[2] أحياز مختلفة، وهو باطل، لأن طبيعتهما تقتضي جواز الاتصال. فإذا اتصلت في أحد المكانين، كان ذلك المكان طبيعياً[3] لهما فلا يكون الآخر طبيعياً وإلا لكان لجسم واحد مكانان طبيعيان[4]. هذا خلف.

وهذان الوجهان ضعيفان.

---

(١) يقرر ذلك أرسطو ج١ اوله: السماء، المقالة ١، (٧- ٩) ص ١٦٥- ١٩٥ في ٢٧٤ أ- ١٧٩ ب، ويقدم الكندي دليلاً هو ما نجده عند أرسطو على اساس اتجاه العناصر إلى مكانها الطبيعي، رسائله، ج٢، رسالته إلى احمد بن المستعصم في ان العناصر... الخ، ص ٥٠، فما بعد، وابن سينا، النجاة، المقالة الثالثة، ص ١٣٦ فما بعد، وابن رشد، السماء والعالم، مقالة ١، ص ٢٣- ٢٥، وهو استناد الفيومي الامانات والاعتقادات السابق، مقالة ١، ص ٣٣. كذلك ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، الفن الثاني، الفصل ٧، موجزاً ص ٥٤ فما بعد، والفصل العاشر مفصلاً مع مذاهب أُخرى ص ٧٠ فما بعد، وابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، مقالة اعلام، ص ٤٩..T ١٦٨٣ ب كذلك الرازي المباحث، ج٢، الباب الثاني، الخاتمة، الفصل الثاني، ص ١٤٦ فما بعد. وواضح ضرورة عدم الخلط بين قولهم بان العالم واحد، هنا وبين المفهوم الحديث من وحدة العالم المادية.

(٢) في المطبوع، وفي (الطبائع).

(٣) بين العلامتين « » ساقطة في س.

(٤) هذا هو كلام أرسطو كاملاً، وعليه يعتمد لاثبات ان العالم واحد مركزه الأرض وآخره الفلك المحيط، بينهما مجموعة من الافلاك: أرسطو، السماء، مقالة ١، الارقام من ٧ -٩، ص ٦٥- ١٩٥، تتمة ٢٧٤ أ- ٢٧٩ ب.

أما أولاً: فلأنه يجوز أن لايكون كروياً وعلى تقدير التسليم، نمنع امتناع الخلاء. وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم بجملته مركوزاً في بحر فلك آخر[1] فلا يلزم الخلاء[2].

وأما الثاني: فقد عرفت ضعف ما تمسكوا به في امتناع استحقاق الجسم مكانين، ولأنه لا يدل إلا على امتناع وجود عالم يشارك هذا في الطبيعة[3]، أما على امتناعه مطلقاً فلا.

سر: قالوا كل كائن فاسد وبالعكس[3]، وهذا البحث وإن كان موضعه غير هذا، لكنه لا يخلو عن مناسبة لهذا البحث.

ومما احتجوا عليه[4] ههنا أن المادة يمكن فيها وجود الصورة دائماً، وعدمها دائماً، فإنه[5] لو كان لها قوة وجود الصورة دائماً، وليس فيها قوة "لا كونها" دائماً بل قوتها على العدم في وقت ما [٢٥٦]، فتكون بعد ذلك الوقت يجب وجود الصورة مع ثبوت المادة بحالها وسائر الأحوال، وهو محال، فإذن لها قوة على عدمها دائماً، والممكن[6] لا يلزم من فرضه محال فلنفرض وقوع إمكان وجود الصورة دائماً، وهي مع ذلك تقوى على عدمها دائماً، فلا يستحيل أن يكون ما تقوى عليه،

---

(١) ظاهر انه عند هذه الحالة أي كون عالمنا جزءاً من عالم اكبر ولا خلاء بينهما، نقول ظاهر انه في هذه الحال يبقى القول بعالم واحد صحيح، ويكون خطأ أرسطو واتباعه هو في تصورهم حدود هذا العالم الواحد، واشكال وجود مجامعية، والقول في الاعتراض الثاني قريب من ذلك.

(٢) عند أرسطو واتباعه كما سبق واشرنا في المباحث السابقة وحواشيها من هذا الكتاب وموضوع الخلاء يمتنع وجود الخلاء، نظريات العلم الحديث تنكر الخلاء بالمعنى العام.

(٣) أرسطو قرر ذلك في العديد من كتبه، مثلاً، السماء، المقالة الاولى، الفصل١١، ص٢٠٢-٢٠٦ من ٢٨٠ب-٢٨١أ، وابن سينا في كل كتبه حول الموضوع، خصوصاً الشفاء- الطبيعيات- الفن الثاني- الفصل الرابع) ص٣٤.

(٤) في المطبوع وفي س، (به).

(٥) في س (انه).

(٦) في س، (والمركز).

وإلا لما[1] كان مقوياً عليه، فلنفرضه أيضاً واقفاً فيكون مع فرض وقوع القوة الأولى وهي قوة الوجود دائماً يمكن فرض وقوع قوة العدم بالفعل «وهو محال لاستحالة اجتماع الوجود والعدم»[2].

وهذه الحجة مختلفة جداً فإنه آخذ فيها الإمكان مقابلاً للدوام، وهو خطأ، فإن الدائم[3] لاينافي الإمكان كما في سائر الممكنات على رأيهم.

وقوله إذا فرض معدوماً لايمتنع لأن ممكن الوقوع ممكن اللاوقوع فيكون موجوداً معدوماً معاً خطأ فإن فرض العدم لا ينافي استمرار الوجود، وإلا لكنا إذا فرضنا عدم الجسم الممكن في الحال، وهو موجود في الحال، لزم اجتماع الوجود والعدم معاً، وهو محال، فوجوده محال مع أنه موجود وسبب الغلط أنه إذا فرضه[4] معدوماً، جعله موجوداً حينئذ، وهو فاسد، بل[5] إذا فرض معدوماً، رفع الوجود عنه.

---

(١) كلمة (لما) ساقطة في س.

(٢) بين العلامتين « » ساقطة في س.

(٣) في المطبوع (الدوام).

(٤) في س، (فرضته).

(٥) كلمة (بل) ساقطة في س.

المقالة الخامسة:

في بسائط العنصريات ومركباتها

وفيها مباحث:

المبحث الأول:

في حركتي الكون والفساد والاستحالة[1]:

قد أنكرهما جماعة[2].

أما مانعو الكون فقالوا: إن البسائط العنصرية لا توجد صرفة خالصة بل مختلطة، وإنما تسمى باسم الغالب، فالذي تغلب فيه الأرضية يسمى أرضاً، وكذلك

---

(١) ذكرنا مصادر هذه الحركات عند كلام الحلي عن أقسام الحركة فيما تقدم ولا نكرر كذلك ابن رشد: " الكون الفساد " السابق مقالة١، ونجد تفصيلاً مهماً للمذاهب كلها في الكون والفساد أولا في " الشفاء " الطبيعيات الفن الثالث الفصل الأول، والثاني عرض للمذاهب، والفصل الثالث والرابع والخامس يرد على فريق منهم، أي على القائلين بالعنصر الواحد أو اكثر، والقائلين بالكمون، والقائلين بالجزء، وكل هؤلاء منكر الكون وينكر الاستحالة الخ. ص٧٩-١٢٤، وكذلك فصل٧ في الرد على مذهب محدث في المزاج. ص١٣٣ فما بعد. وأكثر ما يورده الحلي هو من هناك، ولن نذكر كتاب الشناء مع كل ملاحظة سنذكرها عن كلام الحلي، الا عند الضرورة لان امر بحث ابن سينا لها أصبح مقرراً بالاشارة العامة اعلاه، ونترك الأمر لدراسة خاصة لمن شاء. ويفصل القول أبو البركات، ج٢، ق٣، من الطبيعيات، ص١٦٠ فما بعد. ولكنه يفصل ذكر المذاهب في الفصل الخامس، ص١٧٥ فما بعد. ويعرض الرازي للمذاهب في " المباحث "، ج١، الفصل الخامس، فصل١٢، ص٥٧٥ فما بعد.

(٢) ينصرف الذهن أولاً، انهم الأيليون، لانهم ينكرون جميع انواع التغير والحركة. ولكن ايراده لحججهم بعد ذلك يجعلنا نميل إلى ان المؤلف يريد جماعة أُخرى غيرهم، ويوضحهم بعد ذلك. وليس المقصود انكارهم كل هذه، بل بعضها.

البواقي، ويعرض لغير الغالب أن يبرز ويظهر في الحس لأمور غريبة فيظن أنه قد فسد الأول، وحدث الثاني، وليس كذلك وإنما[1] ظهر ما كان كامناً، وكمن ما كان بارزاً،[١١٠] وأنكروا أيضاً الاستحالة، فقالوا: إن الماء ليس يسخن بسبب استحالته من البرودة في نفسه إلى السخونة [2]، بل لأن النار الكامنة فيه برزت، وظهرت فحصلت السخونة ظاهرة. أو لأن النار وردت عليه من خارج فخالطته فأحس منه السخونة[3]. وكذلك في باقي الكيفيات فليس الأبيض يسود لاستحالته في البياض بل لحصول أجزاء سود ظاهرة على الأجزاء البيض[4].

وذهب آخرون إلى وجود الكون، ومنعوا من الاستحالة.

وآخرون اعترفوا بالاستحالة وأنكروا الكون.

وأكثر هؤلاء هم القائلون بعنصر واحد إما ناراً[5] وإما[6] ماءً[7] إلى غير ذلك[8]. ومن هؤلاء من يرى كثرة في العناصر[9].

---

(١) الانسب وضع: بل، ولم تكن في النسخ.

(٢) في المطبوع (الحرارة) والأصل ما أثبتناه.

(٣) في س، (بالسخونة)

(٤) المقصود بهؤلاء: مدرستان من المدارس الطبيعية قبل سقراط الأرجح انهما مدرسة انباذوقليس ومدرسة انكساغوراس.

(٥) في المطبوع (نارٍ).

(٦) كلمة (اما) ساقطة من س وفي المطبوع استعيض عنها بـ (أمن)

(٧) في المطبوع (ماءٍ)

(٨) المعروف ان الفلسفة الايونية بفلاسفتها الاربعة، طاليس، انكسيماندر، انكسيمانيس، هيراقليطس، تقول بان اصل الاشياء عنصر واحد واختلفوا في ما هو: وقالوا باستحالته إلى كل شيء.

(٩) قوله واكثر هؤلاء: أي كل من ذكر وليس فقط من يقولون بالاستحالة ينكرون الكون لأنه وضع من يرى كثرة في العناصر من هؤلاء الاكثر، وواضح ان اصحاب الكثرة ينكرون الاستحالة. ولعل من المفيد ان نذكر هنا ان الذين يقولون بعدة عناصر مثل انباذوقليس وجماعته وكذلك الذين يقولون باصول كثيرة مثل انكساغوراس، ينكرون الاستحالة من عنصر إلى آخر، ويفسرون النمو في الكائنات الحية او تكون المركبات وانحلالها بالتجمع والتفرق، وكل هؤلاء ينكرون الاستحالة، والكون بمعناه الارسطي، أي الانتقال من القوة إلى الفعل مثل البذرة تصير شجرة. بل تتغير تغيراً كمياً وكيفياً وهؤلاء يشتركون مع ارسطو مع ذلك في انكار وجود شيء عن لاشيء او عدم مطلق. ولذلك يقولون بالكون لا بمعناه الارسطي، بل بمعنى تحول شيء إلى شيء آخر (الايونيون) والتفرق والتجمع=

واحتج منكرو الكون: بأنه يستحيل أن يتكون شيء، لا عن شيء. فإن التكون يستدعي موضوعاً واللاشيء يستحيل أن يكون موضوعاً للشيء فإن ما تكون إن كان موجوداً فتكونه عن شيء، فقد كان الشيء قبل تكونه، والمتكون هو ما لم يكن قبل تكونه، فالمتكون غير متكون. وإذ قد[1] صح أنه قد يكون شيء عن شيء، فليس التكون إلا البروز، لاستحالة صيرورة شيء شيئاً آخر[2].

وهذه الحجة رديئة جداً، فإنه لو سلم أن يكون الشيء ألا يكون عن «لاشيء» لم يجب أن يكون الشيء [3] المتكون عنه مشابهاً للكائن في الطبيعة والنوع. والمنع من صيرورة الشيء شيئاً آخر هو نفس المتازع.

=(انباذوقليس)، والظهور والكمون إلى جانب التفرق والتجمع (انكساغوراس). واما الذريون فلهم تفسيرهم الخاص وان كانوا يقولون بالتجمع والتفرق في الذرات.

(١) كلمة (قد) ساقطة من س ومن المطبوع.

(٢) يحتج المنكرون للكون باستحالة وجود شيء عن لاشيء. والكون عندهم وجود شيء من لاشيء فانكروه وقالوا: ان ما نسميه تكوناً ان هو الا بروز. والحجة، كما يوردها الحلي تشبه جزءاً من دليل لاحد السوفسطائيين وهو جورجياس في ابطال وجود شيء. ولكن انسب من يمثل قول الحلي بانكار الكون هنا هو انكساغوراس وكل من يقول بالكمون من الظهور مثل الرواقيين. ورد الحلي وارد: وهو: انه لو سلم ان تكون الشيء الخ. انظر عن الرواقيين:

عثمان امين:" الفلسفة الرواقية ". ط٢، القاهرة١٩٠٩، ب٢، فصل٣، ص١٤٩ فما بعد، وكذلك باب٤، فصل٢، ص٢٩٤، حيث يتكلم عن الرواقية والاسلام.

و د.عبد الرحمن بدوي، " فريق الفكر اليوناني ".ط٢، القاهرة ١٩٥٩، ص٢٣ فما بعد. وعن انكساغوريس والآخرين، د. بدوي، " ربيع الفكر اليوناني "،ط٣، القاهرة١٩٥٨، ص١٥٧ فما بعد.

كذلك القاسم بن ابراهيم، كتاب " الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع ". نشره جويدي، روما ١٩٢٧، ص٤٣ فما بعد. حيث يعرض وجهة نظر عدد من يقولون باستحالة وجود شيء عن لاشيء وكذلك في الكمون والاستحالة مع رد القاسم بن ابراهيم.

ويرد الماتريدي على هؤلاء، فمثلاً موقف الآخذين بالكون عن لاشيء رداً طريفاً، وهو في الوقت نفسه أي هذا الرد، يعكس تخبط العلم القديم الطبيعي، سواء كان ممثليه الماديون ام الالهيون. ولا يسع المقام لايراد ردود الماتريدي التي تعكس هذه الميكانيكية في تفسير التغير والكون والنمو الخ الماتريدي، " كتاب التوحيد "، مخطوط رقم-٦٥١- Add، مكتبة جامعة كمردج (وقد طبع وحقق ولم نحصل على المطبوع).، ص٢٩، كذلك ص٢٨، ينقل رأي اصحاب الوجود من شيء بالمشاهدة. وكذلك ورقة ٥٨.

(٣) في المطبوع أضيفت هنا كلمة (ذلك).

على أن قولهم: إذا استحال أن يكون عن « لاشيء » وجب أن يكون عن شيء، لا يخلو من غلط[1]؛ فإن نقيض « الكون عن لاشيء » ليس هو «الكون عن شيء[2] بل هو « اللاكون عن اللاشيء ».

ثم نقول: القول بالكمون باطل، فإن الماء لسهولته يمكن خرقه فلم لايحس بالأجزاء[3] النارية التي فيه كما يحس بها[4] إذا برزت[5]، بل يجب أن يكون الحس على تقدير الكمون أولى، فإن الأجزاء تكون مجتمعة يحسُّ منها ما لايحس إذا تفرقت. وأيضاً فالنار الفاشية[6] في الزجاج الذائب لو كانت موجودة فيه، لكانت مبصرة، لشفافية الزجاج.

قيل على هذا [7]: حرارة الغريقون إنما هي لكثرة الأجزاء النارية - على ما ذهب إليه الأطباء - مع أنها لاتظهر في الحس مع السحق.

أجيب: بأنها لاتظهر، لكونها مكسورة الكيفية للمزاج[8]، ولا يمكنهم أن يقولوا بمثله، لأنه يناقض مذهبهم.

وأيضاً فإن الظهور لابد له من سبب فإن كان قوة طبيعية، وجب أن لايبقى إلى وقت، وكان الإحساس بحرارة [9] الماء حاصلاً أبداً.

وإن كان السبب خارجياً، فهو إما جذب أو دفع، إما مع مماسة أو بدونها، ولو كان مع مماسة، لوجب أن يكون كل كائن يزيد مقداره، لنفوذ الجاذب أو الدافع.

---

(١) في المطبوع وفي س، (من غلط فاحش)

(٢) في س، العبارة كالآتي.. (فان نقيض الكون عن لاشيء ليس هو الكمون عن شيء).

(٣) في س، (فلم يحس بالاجزاء) وفي المطبوع (فلم لا تحس الأجزاء النارية...).

(٤) في س، (كالحس فيها) وفي المطبوع. (كالحس بها).

(٥) في س، (اذا أفروت) وفي المطبوع. (اذا افررت...).

(٦) في س، (اليابسة).

(٨) في المطبوع (هذه).

(٨) في س، (المزاج).

(٩) كلمة الإحساس ساقطة في س.

وإن كان لاعن مماسة، بل لأن النار الخارجة مجاورة للكائن فلم لا تقتضي الأجزاء الكامنة الخروج لمجاورة بعضها بعضاً.

والقول بالورود أيضاً باطل، فإن الإنسان قد يغضب فيسخن في بشرته، والجسم يتحرك فيسخن من غير ورود نار غريبة إليه.

وأيضاً فإن أعظم الأجسام كبراً قد يحترق بمماسة نار صغيرة كالجبل من الكبريت إذا قربت إليه شعلة مصباح ثم أزيل عنه فإنه يشتعل كله ناراً.

وأيضاً فإن الجسم إذا وضع على الجمد، اجتمع على طرفه قطرات ماء مع استحالة صعود الماء إلى أطراف الكوز فإنه لايقتضي الصعود. ولا يمكن أن يقال: إن الماء ورد عليه من خارج، وإلا لكان إذا أزيل ذلك القطر المجتمع، يقل[1] في المرة الثانية، أو يبطئ زمان اجتماعه، فلم يبق إلا أن يقال[2]: الهواء المحيط بطرف الآنية يشتد برده، لاشتداد برد الآنية فتكون ماء.

قيل[3] على هذا: إن تبريد الإناء للهواء[4] ليس [5] أعظم من تبريد الأرض الجمدية إياه في صميم الشتاء، بل في المواضع التي تستتر الشمس عنهم ستة أشهر، وذلك يقتضي انقلاب الهواء ماء. ولأن بعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فيستمر[6] المطر والثلج إلى أن يتغير الفصل.

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأنه يجوز تخلف الكون[7] لموانع مجهولة وهو غير قادح في الكون[8]. ويورد ههنا سؤالاً آخر وهو أن برودة الماء لو اقتضت فساد

---

(١) في المطبوع وفي س، (تقل)

(٢) كلمة (يقال) ساقطة من المطبوع ومن س.

(٣) في س، (وما قيل).

(٤) في س، (بالهواء).

(٥) (ليس) ساقطة من المطبوع.

(٦) في س، (يتجمع).

(٧) في س، (المكمون).

(٨) في س (المكمون) أيضاً.

الهواء المحيط بالإناء لفسد[١]، كل ذلك الهواء، فيسيل، ويتصل به هواء آخر، ويفسد إلى أن يجري جرياناً صالحاً.

وأجيب عنه: بأن جرم الإناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة ومع تكيفه يشتد حفظه لها -، ولهذا توجد الأواني الرصاصية أشد في كيفياتها الغريبة من غيرها، فالإناء لشدة برده يحيل الهواء « المحيط به ماء، والماء لسرعة قبوله للكيفيات الغريبة يحيل الهواء »[٢] -المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا- فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإناء ماء، أما إذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده.

وأيضاً المحكوك والمخضخض[٣] يحمى من غير نار واردة عليه .

ولأن السخونة لو كانت بسبب النفوذ[٤] -، لكانت سخونة الماء في إناء متخلخل أشد من سخونته في إناء متخضض[٥].

ولأن الإناء الملآن إذا سد[٦] رأسه، لايمتنع من التسخن البالغ، فإذن قد ثبت إمكان الكون والفساد، وإمكان الاستحالة، لكن المشكل هو أن الاستحالة، إنما تكون على التدريج الحقيقي.

واعلم أن العناصر لما كانت أربعة، كانت أنواع الكون والفساد على اثني عشر وجهاً، وهي: تكون النار من الهواء،

كما في النيران الحاصلة من إلحاح النفخ على الهواء المحتقن في كير الحدادين، وبالعكس كما في انطفائها هنا.

---

(١) في س، (محل) .

(٢) بين العلامتين « » ساقطة من س وموجودة في المطبوع الا ان كلمة (للكيفيات) وردت فيه (الكيفيات)

(٣) في المطبوع وفي س، (يسخن..)

(٤) في س، (نفوذ..)

(٥) في س، هذه الكلمة يرسمها كالتالي (مسحصف) وفي المطبوع وردت (مستحصف) ويشرحها في الهامش (أي مستحكم) والصحيح ما أثبتناه .

(٦) في المطبوع وفي س، (شد).

وتكـون الهـواء مـن المـاء كمـا يتبخـر المـاء المسـخن وبـالعكس، كمـا في الكائن على أطراف الإناء المفـروض، وتكـون المـاء مـن الأرض كمـا يفعلـه طـلاب[1] الإكسير، فإنهم يصيرونها أملاحاً بالإحراق، وما يجري مجراه، ثم يذيبونها بالماء وبالعكس كما في المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها.

وتكون الماء من النار وبالعكس.

وتكون الهواء من الأرض وبالعكس وتكون النار من الأرض، وبالعكس.

وهذه التكونات حاصلة بتكون سابق عليها فإن الأطراف لايتكون بعضها من بعض إلا بتوسط الأوساط.

---

(١) في س، (أصحاب).

المبحث الثاني:

في عدد الأسطقسات

توصلوا إليها بالبحث عن الكيفيات[1].

واعلم أن الكيفيات الملموسة هي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والطاقة، والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبلة، والثقل، والخفة.

وقد يعدون من جملتها: الخشونة، والملاسة، والصلابة، واللين.

وذكروا أن خاصية الحرارة إفادة الميل المصعد، وبتوسطه تحصل الحركات، وبتوسط الحركات تحصل لها خاصية[2] أُخرى هي الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، فإن المركب من الكثيف واللطيف إذا سخن يكون اللطيف أقبل للتسخين، وبتوسط السخونة يقتضي التخلص من الكثيف، والتحاقه بالأجسام اللطيفة، ويبقى الكثيف هابطاً.

ومن خواصها أنها تسود الرطب، وتبيض اليابس كالبياض في الجص.

---

(١) كان الاولى ان يعنون هذا البحث بـ«في الكيفيات» كما هو ظاهر لمن يقرأ ما كتب هنا ولذلك فان المؤلف سيعود ليتكلم في موضوع لاحق على العناصر (الاسطقسات) مرة أُخرى، كما انه سيتكلم على الكيفيات مرة أُخرى.

وقد بحث أرسطو في « الآثار العلوية» المقالة الرابعة. خصوصاً رقم١، ٩٠-٩٣، ٣١ب-٣٢أ، وكذلك ابن سينا، " الإشارات ": الطبيعيات، نمط٢، فصل١٨، ص٣٠٤. والغزالي. مقاصد الفن الثالث، المقالة الثانية كلها، ص٣١٨ فما بعد.

وابن رشد: " الكون والفساد " المقالة الاولى، والثانية، ص١٩٠٨، وقد عولنا في تحقيق كلام الحلي هنا على شرح " الاشارات " للطوسي (اعلاه)، ثم حققنا الكل للرجوع إلى نصوص ابن سينا كلهم ينقل عنه." الشفاء ". قسم الطبيعيات، الفن الثامن، ككتاب " الكون والفساد"، الفصل التاسع، وفصول أُخرى. ص١٤٧ فما بعد.

(٢) في المطبوع وفي س، (خاصة).

والبرودة على العكس منها فإنها تجمع بين المتشاكلات والمختلفات، ويحصل منها تسويد اليابس وتبييض الرطب.

ومما يحصل من الحرارة إفادة القوام كبياض البيض.

وأما البرودة فقد ذهب جماعة إلى أنها عدم الحرارة، وهو مكابرة في المحسوسات، فإنا لانحس من الجسم البارد المطلق(١) الجسم ولا عدم الحرارة لكونها أمراً عدمياً.

وأما الرطوبة ففسروها(٢) بأمرين:

أحدهما: إنها الكيفية التي (٣) بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير، سهل الانفصال عنه.

وثانيهما: إنها الكيفية التي بها يكون (٤) سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب، سهل الترك له.

فإن فسرناها بالأول، لم يكن الهواء رطباً، وإن فسرناها بالثاني كان رطباً، وكانت النار أرطب.

والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة، ولذلك لايجعلون الرطب غير الماء.

وذكر الشيخ(٥) أن البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه. والجفاف عدم البلة

---

(١) في س، (مطلق)

(٢) في س، (فيفسروها) وفي المطبوع، (فيفسرونها)

(٣) في المطبوع (التي يكون بها الجسم)

(٤) في المطبوع أضيفت هنا كلمة (جسم)

(٥) وذلك في " الشفاء "، كما يذكر الطوسي في شروحه على " الاشارات "، الطبيعيات، نمط٢، فصل١٨، ص٣٠٧ حاشية حيث ان الحلي يورد ما ينقله الطوسي عن " الشفاء " نصاً، وكذلك يفعل في مواضع أُخرى، وربما كان تفسير ذلك انهما يأخذان معاً من " الشفاء "، وان الحلي ياخذ من الطوسي مباشرة، هذا الاخير ارجح، لاني عند مقارنة اقوال الحلي، باقوال شروح "الاشارات"، ثم باقوال ابن سينا نفسها في "الشفاء" الطبيعيات.كتاب الكون والفساد. الفن الثالث. فصل٩ على الخصوص. ص١٤٧ فما بعد، وجدت ان كلام الحلي اقرب إلى كلام الطوسي والرازي (في شرحهما للاشارات) كما ان الشارحين لاينقلان دائماً نص كلام ارسطو، ويتابعهما الحلي مثلاً: نجد ان تعريف الحلي للبلة (لاحظ ان ابن سينا يرسمها: البلة، واحياناً: المبتل).

فيما[1] من شأنه أن يبتل.

وأما اليبوسة فإنها كيفية تقتضي عسر التفرق والاتصال والتشكل[2] والجمهور يطلقونها على الجفاف.

وأما اللطافة فإنها تقال على رقة القوام، وهي سهولة قبول الأشكال الغريبة وتركها، وقبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة، وسرعة التأثر[3] من الملاقي والشفافية بالاشتراك.

والكثافة تقال لمقابلات هذه.

واللزوجة كيفية يكون الجسم بها سهل التشكل، عسر التفريق، ويمتد بها متصلاً، وتحدث من امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل.

والهشاشة لما تقابلها، وكذلك السلاسة. أما الثقل والخفة فقد مضى البحث فيهما.

وأما الصلابة واللين فالحق أنهما من باب الكيفيات الاستعدادية[4] لا من باب المحسوسات.

فاللين[5] كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيال، فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يتفرق بسهولة، ويكون قبوله الغمز من الرطوبة، وتماسكه من اليبوسة[6].

---

(١) مقارنة أُخرى عند ابن سينا. الموضع السابق. ص١٥١، سطر ١٦ فما بعد، وكذلك: قارنه بتعريف الحلي للرطوبة قبل اسطر بمثيله في شرح " الاشارات " السابق، ص٣٠٦، وكذلك بتعاريف ارسطو ويقدم لها ثلاثة تعاريف في مواضع متفرقة. " الشفاء " الطبيعيات الكتاب السابق منه فصل٩، ص١٥٣، سطر١٦، ص١٥٤، سطر ٨، وفصل١٣، ص١٨٧ السطر ١٩، ولا حاجة بنا لاثبات مقارنات أُخرى، فاننا قد عرفنا موضع كلام الحلي الان سواء في " الشفاء " أم عند من تقدمه. وسنستفيد من هذه الكتب لتصحيح قراءتنا للمخطوط. والرازي، فخر الدين، يفصل كثيراً مسألة الكيفيات هذه، وكذلك الكلام في الفصول الأُخرى كالمزاج، ج١، الفن الثاني كله، ص٢٥٧-٣٠٨، وسنكتفي بهذه الاشارة لتشابه للموجود في كتاب الحلي هذا وكتاب الرازي وان كان الاخير اشمل واوسع كثيراً.

(٢) في المطبوع (الشكل)

(٣) في المطبوع وفي س، (التأثير).

(٤) في س، (الاستعدادات...).

(٥) في س، (واللين).

(٦) في س، (من الرطوبة).

والصلابة ما يقابلها.

وأما الخشونة والملاسة فالحق أنهما من باب الوضع. وسيأتي تفسيرهما.

وعرف الشيخ[1] اللذع: بأنه كيفية نفاذة جداً لطيفة يحدث في الاتصال تفرقاً كبير العدد، متقارب[2] الوضع، صغير المقدار، فلا يحس كل[3] واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوضع الواحد.

والتخدير[4] بأنه يزيد للعضو[5] بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهره، فلا تستعملها القوى النفسانية، ويجعل مزاج العضو كذلك ؛ فلا يقبل تأثير القوى النفسانية.

---

(١) يقول الطوسي في شرح " الاشارات ": بانه «اللدغ" وان ابن سينا عرضه في «القانون». ثم يورد تعريفه هو التخدير، كما اورده الحلي اعلاه نصاً، وقد استطعنا تصويب المخطوط للحلي في هذا الموضع بالرجوع إلى تعريف ابن سينا هذا شرح الاشارات، السابق، ص٣٠٥ حاشية.

(٢) في س، (متفاوت).

(٣) في المطبوع وفي س، (بكل)

(٤) في س: والتحديد.

(٥) في المطبوع وفي س، (العضو).

المبحث الثالث:

في المزاج[1]

ورسموه: بأنه كيفية متوسطة تحصل من كيفيات متضادة، متفاعلة بعضها في بعض. وإذا حمل التضاد على التضاد الحقيقي، لم يتناول هذا الرسم الأمزجة الثانية[2].

وفي كون الكيفيات هي المتفاعلة نظر.

سيأتي البحث فيه.

---

(١) يبحث ارسطو في الكيفيات والمركبات والقوى الفاعلة والمنفعلة وبقية الامور وخواص المركبات والمزاجات في كتاب: الآثار العلوية: المقالة٤ كلها، من رقم(٣-١٢) من ص٩٠-١٢١ إلى نهاية ٤٠ب. ومختصراً جداً في النجاة، ص١٤١، ومفصلاً في الشفاء، الطبيعيات، النمط الثاني، الفصل٢٣، ص٣٢٦ فما بعد، والغزالي، مقاصد، المقالة الثالثة كلها، ص٣٣٥ فما بعد، وابن رشد، الكون والفساد، كذلك، ايضاً ص١٩-٢٦. وقد فصل ابن سينا القول في المزاج في فصول عدة من الشفاء الطبيعيات، الفن الثالث،(الكون والفساد) الفصل السادس، ص١٢٧ فما بعد، والفصل١٤، ص١٨٩، والفن الرابع، الفصول ٥-٩ من المقالة الاولى ص٢٢١-٢٤١، وكذلك (المقالة الثانية فصل١،٢، ص٢٥-٢٦١، فما بعد إلى نهاية الكتاب؟. ولن نشير اشارات جزئية إلى ابن سينا في تعليقاتنا القادمة. وابو البركات، ج٢، قسم٣، ص١٦٨، فما بعد، والرازي، المباحث، ج٢، ص١٥٥ فما بعد.

(٢) فخر الدين الرازي، في مباحثه، يورد تعريف ابن سينا في الشفاء، والذي مآله اخراج النوع الثاني في الامزجة أي المزاج الحاصل من اختلاف المركبات والاول هو المزاج الحاصل من اجتماع البسائط (العناصر الاربعة) ثم يرد على ابن سينا ويصل إلى تعريف جامع لهما معاً، المباحث المشرقية، ج٢، ص١٥٥.

قالوا: ولا[1] يصح أن يكون الأسطقس واحداً وإلا لما حصل الفعل والانفعال؛ فلم يحصل الامتزاج، فإن الفعل والانفعال قد دل على ثبوت قوى متضادة، ويستحيل صدور تلك القوى عن صورة واحدة، فإذن هي كثيرة ذات صور تصدر عنها كيفيات يتم فيما بينها فعل وانفعال؛ فيجب أن تتكون أسطقسات حتى تكون[2] منها المركبات بالامتزاج[3].

ولأنها أسطقسات للأجسام[4] المحسوسة لا للموهومة، فكيفياتها محسوسة، والمحسوسة متصنفة بحسب تصنف الحواس، ولا تفيد سوى الكيفيات الملموسة؛ فإن المحسوس بالبصر كالألوان، أو بالسمع[5] كالأصوات، أو بالشم كالروائح، أو بالذوق كالطعوم، ليست كيفيات أولى؛ فإن كثيراً من الأجسام يخلو من هذه.

والسبب فيه أن هذه الحواس إنما تحس بتوسط أجسام أُخرى بينها وبين المحسوسات، فتلك الأجسام يجب خلوها عن تلك الكيفيات؛ فإن البصر إنما يدرك[6] بتوسط الهواء الشفاف الخالي عن اللون، والسمع إنما يدرك بتوسط الهواء أيضا. وكذلك الشم.

والذوق إنما يدرك بتوسط الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم، وإلا لما أدركها[7] على هيئتها فإنّ الممرورين لايدركون الطعوم على ما هي (عليه)[8]

---

(١) في المطبوع س، (فلا).

(٢) في س، (يتكون)

(٣) واضح هنا ان القائلين هم اصحاب الكثرة بما في ذلك بعض الفلاسفة قبل سقراط وافلاطون وارسطو ومدرسته الخ. والحجة المذكورة هنا هي حجة انكسيماندر نفسها في رده على طاليس، مما جعل الاول يقول بالخليط او الابيرون، وهو كل الاشياء في حالة تعادل.

(٤) في س، (اسطقسات الأجسام)

(٥) في س، (وبالسمع).

(٦) في س، (يدرك).

(٧) في المطبوع (لا دراكتها)

(٨) اضافة من عندنا ولم تكن في النسخ.

لاتصاف المتوسط بالطعم[١].

فإذا[٢] كانت الأجسام تخلو عن هذه، ويستحيل أن تخلو عن أوائل الملموسات، فالملموسات هي النافعة في الامتزاج، وليس كلها[٣] نافعاً فيه سوى الكيفيتان الفعليتان[٤] وهما الحرارة والبرودة وما ينسب إليهما. والكيفيتان المنفعلتان وهما الرطوبة واليبوسة وما ينسب إليهما.

أما اللطافة والكثافة والجفاف والبلة فهي راجعة إلى الرطوبة واليبوسة ببعض الاعتبارات.

وأما اللزوجة والهشاشة فهما كيفيتان مزاجيتان من الرطب[٥] واليابس على ما فسرا به.

وأما الثقل والخفة فإنهما من الكيفيات التي توجب المنافرة فهي بهما تنافي[٦] الامتزاج الذي لا يتم إلا بالمفاعلة.

وأما الخشونة والملاسة فإنهما من باب الوضع.

وأما الصلابة واللين فهما من الكيفيات المزاجية أيضاً.

أقول: هذا الكلام كله لا يخفى أنه من باب الظنون، وهم معترفون بأن حصر استناد[٧] الكيفيات - التي يكون بها الامتزاج - فيما ذكروا، إنما هو الاستقراء. وقد عرفت ضعفه.

---

(١) هذا مايؤكده ارسطو. فعنده ان الحواس تحس بتوسط بضم الحاس والمحسوس. ولذلك العين لاترى نفسها وهكذا، انظر، كتابه:" النفس "، ترجمة احمد فؤاد الاهواني القاهرة ١٩٦٢.

(٢) في المطبوع وفي س، (واذا)

(٣) في س، (هنا)

(٤) في الاصل، (سوى الكيفيتان الفعليتان، وفي المطبوع ومن س)، ولعل هناك اشتباه في قراءة النص، او نحو ذلك مما اراده المصنف..

(٥) في س، (اما الرطب)

(٦) في س، (بنا في)

(٧) في المطبوع وفي س، (استناد حصر)

وتعليلهم بأن المزاج إنما يكون من هذه ؛ اذ الأجسام تخلو عن سائر الكيفيات الأُخرى، فيه نظر، فإنه لايجب أن تكون الكيفية التي بها يحصل المزاج ملازمة للجسم، فإن الماء الحار والبارد إذا امتزجا حصل [1] كيفية متوسطة بينهما مع خلو الماء منهما معاً.

ثم تنازعهم في ملازمة الأجسام لهذه الكيفيات فإن عولوا فيه على الاستقراء، لم ينفعهم في إفادة اليقين.

وقولهم: في الثقل والخفة أنهما يوجبان التباعد، وما به[2] الانفصال يحصل به التقارب. فيه نظر ؛ فإن الحرارة والبرودة يوجبان التباعد أيضاً بتوسط إيجابهما الثقل والخفة.

سر: قالوا: وإذ لا كيفية نافعة سوى هذه الأربع، تركب[3] منها أربع مزاوجات، فالحار اليابس هو النار، والرطب هو الهواء، والبارد الرطب هو الماء، واليابس هو الأرض[4].

ولو[5] قيل لهم:

لم لايجوز وجود جسم متصف بإحدى هذه الكيفيات دون اتصافه بالأُخرى؟ اعتمدوا في دفعه على الاستقراء[6].

---

(١) في المطبوع (يحصل بها)

(٢) في س، (وبيانه)

(٣) في س، (يتركب) وفي المطبوع (تركبت...)

(٤) يرد عند أرسطو بنقل يوسف كرم، فالحار اليابس هو النار، والحار الرطب هو الهواء، والبارد الرطب هو الماء، والبارد اليابس هو الأرض، " تاريخ الفلسفة اليونانية "، ص١٩٤، من ذلك يتضح أن ليس في كثير مما ذكر الحلي مزاوجات. ويؤكد هذا ابن سينا: «فإذا الاسطقسات أربع جسم حار يابس، وآخر حار رطب، وآخر بارد رطب، وآخر بارد يابس » النجاة، ص١٤٢.

(٥) في المطبوع (خلو)

(٦) لا نعتقد وبصرف النظر عن مدى صحة أقوال العلم القديم في هذه المسائل أن الاعتماد على الاستقراء عيب، وانه الطريق الأكثر استعمالاً في العلوم التطبيقية حتى اليوم. ومع ذلك فالنقد هذا مهم لأنه يرفع حالة التقديس لأقوال أرسطو ومدرسته مما يفتح المجال لتصحيح الأخطاء وتقدم العلم. علماً بان الاستقراء الحديث يختلف عن الاستقراء الأرسطي.

قالوا: والفائدة من الرطوبة قبول الشكل للمركب، ومن اليبوسة حفظه، ومن الحرارة حصول النضج، ومن البرودة حفظ الشكل المستفاد من التركيب، ومع اجتماع هذه العناصر[1] الأربعة [2] تتكسر صراعة كيفية كل واحد منها بالآخر، وتحصل[3] كيفية متشابهة في الكل، متوسطة بين الأضداد وهي المزاج.

ثم اختلفوا في كيفية حصول المزاج فذهب جماعة من القدماء إلى أن العناصر تفسد صورها عند المزاج، وتحصل للمركب صورة أُخرى مغايرة لتلك.

واحتجوا:

بأن النار لو اتصفت بالصورة اللحمية مع بقاء طبيعتها النارية، لمّ يبعد أن يعرض للنار الصرفة ما يجعل حرارتها بالغة[4] إلى الحد الذي تستعد[5] به لقبول الصورة اللحمية، وحينئذ يصير ذلك الجزء من النار وحده لحماً فلا يجب في المركبات تكثر[6] الأسطقسات.

وهذه الحجة رديئة جداً. ومع ذلك فإنها لازمة عليهم أيضاً، لأن عندهم أن تلك النار إذا اختلطت بغيرها من العناصر، يعرض لها مايزيلها عن تلك الصورة النارية، وتفيدها الصورة اللحمية، فلا يبعد أن يحصل هذا العارض للنار الصرفة، فإن شرطتم في هذا الحصول وجود التركيب، كان لنا أن نقول بمثله.

والمشاؤون[7] اتفقوا على بقاء تلك الطبائع، وانكسار الكيفيات.

---

(١) كلمة (العناصر) ساقطة من س.

(٢) في المطبوع (الأربع) وهو خطأ لان العدد يخالف المعدود حسب القاعدة النحوية.

(٣) في س، (يحصل)

(٤) كلمة (بالغة) ساقطة من س.

(٥) في س، (يستعد).

(٦) في المطبوع وفي س، (تكثر)

(٧) غادر أرسطو إلى أثينا أواخر سنة ٣٣٥ ق.م. فلما استقر بها انشأ مدرسة في ملعب رياضي وقسم رجال المدرسة إلى طائفتين: أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس، وأعضاء أحداث وكان من عادته أن يمشي إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ فيلقي عليهم دروسه وهو وهم يسيرون من حوله وأطلق عليه وعلى مدرسته فيما بعد بالمشائين، ص١٤٢-١٤٣.

واحتجوا بأمرين:

أحدهما: أنه لو فسدت الصورة النارية لم يحصل المزاج، فإن الامتزاج يستدعي بقاء الممتزجات[1].

الثاني: المشاهدة، فإنا إذا وضعنا المركب في القرع والأنبيق [2]، حصل جوهر مائي وكلسي، ولولا اختلاف الموجود في المركب حالة التركيب وإلا لما حصل الاختلاف عن الفاعل الواحد.

قالوا: ولو كان المنفعل ينفعل[3] في صورته، ويفعل بصورته لزم انقلاب المغلوب غالباً على تقدير تأخير أثر البعض عن البعض، أو حصول الغالبية[4] والمغلوبية لشيء واحد في وقت واحد على تقدير المقارنة[5].

فإن قالوا: فكذلك في الكيفيات، فإن كيمية كل واحد منها إذا كانت فاعلة في الأخرى، ومنفعلة عن الأُخرى لزم ما ألزمتمونا به.

أجابوا: بأن الكيفيات ليست هي الفاعلة وإنما الفاعل، هو الصورة والمنفعل[6]، هو الكيفيات، وحيث حصل التغاير بين الفاعل والمنفعل سقط ما ذكرتم.

وههنا سؤال وهو أن يقال: إنكم تجعلون الحرارة والبرودة من الكيفيات الفعلية، بمعنى أنها تعد موضوعاتها لأن تكون فاعلة في غيرها[7]، والصور إنما تفعل بتوسطها، وههنا جعلتم الصور فاعلة، والكيفيات منفعلة، ويلزم منه محذوران:

أحدهما: جعل الصور فاعلة لذاتها لا بتوسط الكيفيات.

---

(١) يستشهد الغزالي بقول أرسطو في هذا الصدد، " مقاصد الفلاسفة ". المقالة الثالثة، من الفن الثالث. الطبيعيات، ص٣٧٥.

(٢) القرع والانبيق: وعاءان يستخدمان في المختبرات الكيمائية آنذاك والثاني يستخدم في التقطير

(٣) في س، (يفعل)

(٤) في س، (الغالبة)

(٥) في س، (واحد)

(٦) في س، (الصور)

(٧) العبارة في س كالآتي (إنها بعد موضوعاتها لا تكن فاعلة في غيرها).

والثاني: جعل الكيفيات الفعلية منفعلة.

وأجيب عنه: بأن الكيفيات ليست هي المنفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات، ولم نجعل[1] الصور فاعلة في غير موادها بذاتها، بل بتوسط الكيفيات، فإن الصور النارية هي المبدأ لحصول حرارة جرم النار، فإن انفردت فعلت الحرارة لذاتها في المادة شديدة، وإذا امتزج الماء بها أثرت هي أيضاً، بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية، نقصان البرودة.

ولو كانت مادة الماء خالية عن البرودة، أثرت فيها الحرارة، وفعلت صورة الماء في مادة النار مثل ما فعلت صورة النار في مادة الماء، فاستقرت[2] الكيفية المتوسطة في المادتين على التناسب.

والدليل[3] على أن الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار والبارد إذا امتزجا أثرت حرارة الماء في برودة الآخر.

أقول: الالتجاء إلى جعل المنفعل هو المادة غير مفيد ؛ لأن الحرارة البالغة من النار لاشك في انكسارها، فعلّة الانكسار إن كان هو صورة الماء لاغير، لزم ما ذكره السائل[4].

وإن كان هو صورة الماء مع البرودة، وجب حصول البرودة، حال[5] الانكسار، لكن انكسار البرودة بعد ذلك إن كان مستنداً إلى صورة النار لا غير، لزم المحذور. وإن كان إليها وإلى الحرارة البالغة، لزم صيرورة المغلوب غالباً.

وإن كان هو الحرارة المتوسطة، لزم أن تكون الصورة مع الحرارة المتوسطة أقوى منها مع الحرارة البالغة، وهو محال.

---

(١) في س، (يجعل) وفي المطبوع (تجعل) .

(٢) في س، (فاسنوت..) وفي المطبوع (فا سنوات)

(٣) في س، (فالدليل..)

(٤) في س، (العبارة: فهو الذي ذكره السائل) وفي المطبوع وردت العبارة صحيحة ولكن ما قبلها فيه أختلاف (فعلة الانكسار اما كانت هي صورة الماء لا غير...)

(٥) في س، (حالة)

وقولهم: إن الصورة والكيفية[1] معاً يؤثران في المادة الأُخرى، فيه نظر ؛ فإن صورة الماء الحار لا تقتضي الحرارة ؛ وإنما الحرارة غريبة، فإذا انفعل البارد عن الماء الحار، كان المؤثر هو الكيفية لا غير.

وقيل أيضاً: إن الجزء الناري لا اختلاف من كرة النار[2] فإنه لا قسر هناك، واستعداد غير الجزء الناري لصيرورته ناراً أضعف[3] من صيرورته شيئاً آخر.

وأجيب عنه بالمنع في الثاني ؛ فإن الجزء الناري يحصل من الفاعل بتوسط استعداد الجزء العنصري لصيرورته ناراً بسبب اشتداد[4] حرارته لمحاذاته للشمس وبالحركة وغير ذلك مما يؤثر في التسخن.

سر: الأمزجة تسعة، ثمانية منها خارجة[5] عن الاعتدال.

وخروجها إما في كيفية واحدة كالبالغ في الحرارة، والمعتدل في البواقي، وكذلك في باقي الكيفيات، وأقسامه أربعة.

وإما في كيفيتين كالمعتدل في الحرارة والبرودة، والبالغ في الرطوبة أو في اليبوسة، وكالمعتدل في الرطوبة واليبوسة البالغ في الحرارة أو البرودة. فهذه أربعة أُخرى، ومع المعتدل تسعة[6]. وقد بينا إمكان وجوده وإن كان بقاؤه متعذراً.

ومن المزاج ما هو أول[7] وهو الذي يحصل من تفاعل البسائط العنصرية، ومنه ما هو ثانٍ وهو ما يحصل من تفاعل المركبات منها، كالذهب المتولد عن الزئبق والكبريت وغيرهما.

---

(١) في س، (ان الصورة او الكيفية..)

(٢) في س، العبارة مع الفراغ المذكور (ان الجزء الناري مركزه النار ولعله ان الجزء الناري . «لاينفعل» أو لا يتحرك من كرة النار وفي المطبوع (لا يتزل من كرة النار)

(٣) في س، (اخف..).

(٤) في س، (استعداد)

(٥) في س، (خارج..).

(٦) في جميع النسخ: تسع، والصحيح: تسعة.

(٧) في س (اولى..)

المبحث الرابع:

في الكلام في الأسطقسات[1]

هي الأركان بالذات وغيرها بالاعتبار ؛ فإنها من حيث هي أجزاء العالم أركان ؛ ومن حيث تركب منها المركبات أسطقسات وعناصر[2] من حيث يتحمل التركيب إليها.

وهي أربعة: النار، والهواء، والماء، والأرض.

فالبالغ في الحرارة بطبيعته هو النار.

وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الحرارة صورة مقومة للنار.

وهو خطأ ؛ فإن الصورة لاتشتد ولا تضعف، والحرارة بالخلاف.

---

(١) يبحث أرسطو هذا في أماكن مختلفة حسب صلتها بالحركة أو سواها. وعموماً كتاب السماء المقالة٣، رقم٣، ص٣٢٤-٣٢٧ ص٣٠٢أ-٣٠٢ب، والكندي يبحث في العناصر. ج٢، رسالة في الابانة، ص٤١ فما بعد، وكذلك رسالته إلى احمد، ج٢، ص٤٧ فما بعد، ثم يتكلم على الاشكال الهندسية للاسطقسات ج٢، ص٥٤، فما بعد، تحمل الاسم نفسه، وبقية ج٢ من رسائله كلها في الظاهرة الطبيعية الجوية من مطر ومد وجزر، بنحو مفصل لانجده عند الحلي ص٧١ إلى نهاية الرسائل. وفي النجاة، مختصراً ص١٤١ فما بعد، وكذلك المقالة الرابعة منه ص١٤٣-١٥١. والإشارات، الطبيعيات، النمط الثاني، الفصل٩-٢١،ص٣١٠-٣١٦ فما بعد. والغزالي مقاصد، ص٣١٩ فما بعد. وابن رشد: الكون والفساد، مقالة اولى، ص٨ فما بعد. وقد اشرنا إلى الشفاء: انظر الحلي، المبحث الثاني، مقالة٥، كذلك اشرنا إلى الرازي ونكرره، ج٢،ب٢، ق٢، الفصول١-١٢، ص١٠٨-١٤٣.

(٢) في س العبارة كالآتي، (وهي حيث تركيب المركبات منها اسطقسات وعناصر..) وفي المطبوع وردت كالآتي: (ومن حيث تركبت منها المركبات اسطقسات ؛ ومن حيث ينحل التركيب إليها عناصر)

ولا نزاع في كون النار المجاورة لنا حارة، وإنما وقع الخلاف في النار المجاورة للفلك.

فاحتج[1] المانعون: بأنها لو كانت حارة لأحرقت ما يجاورها، ويلزم انقلاب العناصر ناراً.

وهذا ضعيف.

واحتج المثبتون: بأن طبيعتها تقتضي الحرارة، والمادة قابلة ؛ فوجب بلوغها الغاية فيها.

ولأن النار التي عندنا مركبة مما يجاورها من الأبخرة والأدخنة التي هي غير حارة ؛ فيلزم أن يكون الخالي[2] من المضاد أقوى في الكيفية.

وأثبتوا للنار كيفية أُخرى هي اليبوسة، فإن أرادوا بها ما لا يلتصق بالغير، فالنار كذلك. وإن أريد بها ما يصعب تشكله بالأشكال الغريبة، فليس.

قالوا: والنار البسيطة مرئية فإنها لبساطتها لاتكون ذات لون، إذ اللون تابع للمزاج، والنار المرئية ليست على حد مزاجها، بل ممتزجة من النار والأجسام الأرضية، ولهذا حيث تكون النار قوية تكون شفافة كما في أصول الشعل. ولأن النار لو كانت ملونة، لمنعت الأبصار[3] عن رؤية الكواكب.

والنار المطفأة قد يكون سبب طفوئها شفافيتها بحيث تحيل كل ما يجاورها إلى طبيعتها، فإذا شفت حسبت أنها طفيت، وهذا يكون في نار ذات قوة.

وقد يحصل الانطفاء بسبب آخر وهو إحالتها إلى الهواء لأجل استيلاء البارد عليها، وهذا يكون في نار ذات ضعف، وأكثر الانطفاء عندنا من قبيل هذا الأخير، وأما في الجو العالي فمن الأول.

---

(١) في س، (واحتج...)

(٢) في س، (الحال).

(٣) العبارة في س، (لمنعت من الابصار عن رؤية) وفي المطبوع.(لمنعت عن ابصار الكواكب)

وليست النار المشتعلة[1]، ناراً واحدة ثابتة[2] على الاستمرار، بل كل نار تشتعل فإنها تنطفئ، وتتجدد أُخرى بعدها على الاتصال[3].

وقد جعلوا كرة النار متحركة على الدور، واستدلوا فيه بأمرين:

أحدهما : الشهب.

والثاني: اختصاص كل جزء منها بجزء من أجزاء الفلك، لكونه مكاناً له.

وهذان ضعيفان.

أما الأول فلأن الشهب لاتتحرك[4] جميعها على الدور.

وأما الثاني فلأن الأجزاء التي في النار والتي في الفلك ليست حاصلة بالفعل، بل بالقوة فلا مكان بالفعل.

ثم ما بال الهواء ساكناً ولم يتحرك لتحرك[5] كرة النار بسبب اختصاص الأجزاء الهوائية بالأجزاء النارية لكونها مكاناً لها ؟

سر: الهواء كيفيته الفعلية، الحرارة ؛ فإن الماء إذا أريد انقلابه[6] إلى الهواء سخن فضل سخونة.

وفي هذا الوجه نظر، فإنه لا استبعاد في أن تكون السخونة تقتضي اشتداد الاستعداد للصورة الهوائية، وإن لم يكن الهواء حاراً، فليس كل ما أعد شيئاً، كان ذا كيفية مماثلة له، فإن الشيء قد يؤدي إلى مقابلة كالحركة.

---

(١) في س، (المنفعلة)

(٢) في س، (تامة)

(٣) في احد التفاسير ان سبب اخذ هيراقليطس النار كأصل للموجودات هو انها ترمز خير رمز لمجمل فلسفته، اعني ان الاشياء تسوى واحدة وهي في تجدد مستمر، ونجد مثال الذبالة والذين منسوبة لبعض القائلين بالتجدد المستمر للشيء مع ظهوره متصل الوجود حساً، مثل مدرسة ضرار ومدرسة الاعراض. انظر، فقرة ٢٠ من نصوص وترقيم بربنت، ص١٣٤، كتابة سابقة فجر الفلسفة بالانكليزية، والاهواني، كتابة سابقة، ص١٠٤ وعن المدرسة الإسلامية.

(٤) في س، (يتحرك).

(٥) في المطبوع وفي س (كتحرك).

(٦) في الاصل أقلابة، والصحيح من س.

وقد نازع في هذا جماعة، قالوا: لأنه لو كان الهواء حاراً لكان بالغاً في الحرارة، إذ الطبيعة فاعلة، والمادة قابلة.

فإن قلتم: الرطوبة مانعة من كمال الحرارة، قلنا: كيف تقتضي الطبيعة كيفيتين متنافرتين ؟! وكيف[1] تكون الرطوبة- بمعنى رقة القوام - مانعة من السخونة؟! وقد مضى في كلامنا ما يمكن أن يكون اعتراضاً على هذا.

وأما كيفيته الانفعالية فالرطوبة، وهو أمر ضروري إذا أفسرت الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لابمعنى البلة.

واعلم[2] أن كرة النار لما كانت محيلة لما يلاقيها إلى طبيعتها، كانت طبقة واحدة، وأما الهواء فله أربع طبقات:

الطبقة الأولى: التي تلي[3] الأرض.

والثانية: الطبقة الباردة.

أما القائلون بسخونة الهواء فعللوا برودة هذه الطبقة بارتفاع الأبخرة إليها وأما القائلون بأنه لايقتضي السخونة فقالوا: السبب فيه بعده عن الأرض ؛ فإن القريب منها يتسخن بمجاورته إياها.

والثالثة: الطبقة الصرفة من الهواء.

والرابعة: الطبقة التي يخالطها شيء من النار.

سر: الماء الذي هو أحد الأسطقسات محيط بالأرباع الثلاثة على سبيل[4] الظن وهو[5] ماء البحر، وإلا لكان إما فوق الأرض أو تحتها، والثاني باطل، وإلا لكان عنصر الماء أصغر كثيراً من الأرض، وإن يكون مقسوراً [6] وإن كان فوقها فهو البحر.

---

(١) في المطبوع وفي س، (ثم كيف).

(٢) في المطبوع وفي س، (ونقل).

(٣) في س، (يلي..)

(٤) في المطبوع وفي س، (بالاربعاع الثلاثة من الارض) بزيادة كلمة من الارض.

(٥) في س، (الظنة وهو).

(٦) في المطبوع (منشوراً)

وسبب ملوحته اختلاط أجزائه المائية بالأجزاء الأرضية المرة الطعم، المحترقة، ولا تستند الملوحية إلى ذاته، وإلا لكان كل ماء ملحاً، ولا إلى اختلاط الهواء به ؛ فإنه يزيده عذوبة.

وقال بعض الأوائل: سبب ملوحة البحر كونه عرق الأرض.

والشيخ نسب هذا الكلام إلى الشعر وذكر له احتمالاً من التأويل[1]، وهو أن العرق رطوبة من البدن ملحت بما يخالطها من المادة المتحرقة من البدن، وماء البحر يملح بقريب من ذلك وغاية ملوحته عدم أجونه لئلا يحدث بسبب الأجون الوباء العام[2].

ولملوحته وكثرة أرضيته هو أكثر ثقلاً من غيره من المياه.

ولما كانت جميع أجزاء الماء قابلة للاختلاط لم يكن ثم طبقات للماء.

واختصاص البحر بموضع دون غيره ليس بواجب، بل قد ينتقل من موضع إلى آخر[3] في مدد متطاولة ؛ فإن[4] استمداد البحار، من الأنهار والعيون والسماء، والنفع[5] الكلي إنما هو من الأنهار، فإن العيون قد تغور والسماء إنما تكون في فصول معينة، وكثيراً ما تقحط[6].

ثم لا العيون ولا السماء ولا الأنهار[7] تتشابه[8] أحوالها في بقاع بأعيانها، فربما جفت أودية وأنهار، وتحصل عيون وأنهار من جهة أُخرى ويلزم نضوب[9] البحار لنضوب[10] الأنهار.

---

(١) في س، (احتمالات التأويل الأول).

(٢) الآجن: الماء المتغير اللون والطعم والرائحة، والمصدر الأُجون. انظر، مادة أجن، " القاموس المحيط ".

(٣) في س، (الى غيره..).

(٤) في س، (كان..).

(٥) في س، (النبع..).

(٦) في س، (ينحط..).

(٧) في الأصل: انهار.

(٨) في س، (ثابتة..).

(٩) في س، (تصويب)

(١٠) في س، (لتصوب)

واعلم أن البحر ساكن لطبيعته، وإنما يتحرك ظاهره بسبب رياح تنبعث من قعره أو رياح تعصف في وجهه، أو لمضيق يكون فيه ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله، فيسيل مع أدنى متحرك[1]، وقد يكون لاندفاع أودية فيه.

وكيفية الماء الفعلية هي البرودة. وهذا ظاهرة.

وكيفيته الانفعالية هي الرطوبة بالتفسيرين.

وقد ذهب قوم إلى أن برودته أشد من برودة الأرض بناء على الإحساس.

وهو ضعيف ؛ فإن الحس قد يدرك ماليس ببالغ في كيفية[2] ما بالغاً فيها[3].

وأما في المشهور فإن الأرض أبرد، لأنها أكثف. ولأنها أبعد من التأثيرات الفلكية كالحركة. وهذا الأخير ضعيف.

واعلم أن الماء يقتضي البرودة لطبعه، فيقتضي الجمود. والميعان إنما يحصل بسبب السخونة المستفادة من الشمس إذا قربت من سمت الرأس[4] ؛ فإنها تسخن الأراضي، وتحصل بسبب ذلك سخونة الهواء، فيسخن الماء.

أما إذا بعدت الشمس من سمت الرأس كما في الشتاء، لم تحصل السخونة للأرض فبقيت[5] على طبيعتها وهي البرودة. وبرد الهواء لمجاورتها[6] والماء اقتضى الجمود.

س: أما الأرض فلا شك في يبوستها.

وأما البرودة فلأنها كثيفة[7]. وهل هي أزيد من برودة الماء ؟

---

(١) في س، (محرك)

(٢) كلمة (ما) ساقطة من س.

(٣) لعل هذا هو الأقرب، وهو ما يقتضيه عموم المعنى. وكان في الأصل: «فان الحس قد يدرك ما ليس ببالغ في كيفيته ما بلغا فيها ».

(٤) العبارة في س، (إذا اقتربت سمت الرأس فإنها تسخن الأرض، ويحصل بسبب ذلك سخونة الهواء فيسخن الماء أما إذا بعدت الشمس من سمت الرأس كما في الشتاء).

(٥) في س، (تبقى..) وفي المطبوع، (فتبقى).

(٦) في المطبوع وفي س، (المجاور لها)

(٧) في الأصل (كيفية) ومااثبتناه من س، هو الاصوب..

فيه خلاف، والأقرب إلى الحق المنع[1]. والحس لايساعد على ما في نفس الأمر.

قالوا: والأجزاء الأصلية للأرض غير متواصلة في الحقيقة، بل هي متفاصلة بالفعل. وفي هذا نظر.

ولها ثلاث طبقات: الطبقة الأولى أرض محضة وهي القريبة من المركز، وطبقة طينية منكشفة وقد حصل لها اليبوسة بسبب تأثير الشمس وهو البر، وطبقة طينية اختلط[2] بها الماء.

سر: ومما ذكروا ههنا - من الأحكام المشتركة للعناصر - كونها كرية الشكل لأنها بسائط، والبسيط لايحصل فيه اختلاف وضع لبعض الأجزاء عند بعض، منبعث عن طباعه. وكون الأرض ذات أغوار وأنجاد لايقدح في الكرية، إذ هي كعدسة[3] على ظاهر الكرة الحقيقية.

ومما[4] ذكروا أيضاً: استحالة[5] انقلاب كلية عنصر إلى كلية عنصر آخر، أو انقلاب الجميع إلى أجسام مغايرة لها.

وهذا من الأحكام التي لم[6] يقم عليها برهان[7].

(١) في المطبوع وفي س، (ذلك)

(٢) في المطبوع وفي س، (احاط بها الماء)

(٣) في س، (كنقطة..).

(٤) في س، (وربما..).

(٥) في س، (استحالات..).

(٦) كلمة (لم) ساقطة من س.

(٧) هذا صحيح، فقد كان الفلاسفة الطبيعيون من أصحاب تعدد الأصول أو من يسمون بأصحاب الكثرة «The pluralists» يحيلون هذا الانقلاب، ويفسرونه كل شيء البادئ بالتجمع والتفرق، كما اشرنا سابقاً، ليس استحالة وكوناً، بمعنى الفعل الكيمياوي أو التركيب، كما يتركب ماء من هيدروجين وأوكسجين، وهم لا يقولون بهذا، بينما ترفض الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا اليوم مثل هذا التفسير الآلي، انظر برينت، كتابه السابق، فلسفة الإغريق، فصل٤، ص٥٥ فما بعد.

المبحث الخامس:

في الأفعال والانفعالات المنسوبة إلى هذه العناصر[1]

هذه العناصر قد يصدر عنها بتوسط الكيفيات أفعال وانفعالات:

فمنها ما ينسب إلى الفاعلتين.

ومنها: ما ينسب إلى المنفعلتين.

ومنها: ما ينسب إليهما معاً.

فمن المنسوب إلى الحرارة: النضج وهو إحالة من الحرارة للجسم الرطب إلى موافقة الغاية المقصودة. وله أصناف:

منها: نضج النوع كالثمرة. والفاعل له موجود في جوهرها يحيل الرطوبة إلى موافقة الغاية المقصودة. وهو يكون فيما يولد المثل إلى أن يصير بحيث يولد المثل.

ومنها: نضج الغذاء وهو يفسد الغذاء ويحيله إلى مشاكلة المغتذي[2]. والفاعل له موجود لا في الناضج بل في المغتذي، وهو مع ذلك إحالة الحرارة للرطوبة إلى موافقة الغاية التي هي إفادة بدل ما يتحلل. وهذا هوالمسمى بالهضم.

ومنها: نضج الفضل[3] وهو إحالة للرطوبة إلى قوام ومزاج يسهل به دفعها.

---

(١) موجزاً في المعتبر، ج٢، ج٣ منه فصل٦، ص١٨٠ فما بعد، ومفصلاً في مباحث الرازي، ج٢، ب٣، فصل٤-١٦، ص١٦١-١٧٠، وعند أرسطو، في" الآثار العلوية "، مقالة٤، ص٩٣ فما بعد، وابن رشد، الكون والفساد، المقالة١، ص١٠ فما بعد، وكتاب الآثار العلوية (خمس رسائل)، مقالة٤، ص٧٨ فما بعد، ويعالج ابن سينا هذا الموضوع، من جزء خاص من طبيعيات شفائه، فن٤، بعنوان، في الانفعال والانفعالات، ص٢٠٢ فما بعد، إلى نهاية الكتاب.

(٢) هذا هو تعريف أرسطو ومدرسته للتغذي: أرسطو كتاب النفس، ترجمة الاهواني، ب٢، (٤)،ص٥٦ فما بعد.

(٣) في " المباحث " يعرفه بأنه نضج الشيء الذي لا ينتفع به في التغذية. ج٢-ص١٦٢.

وهو أيضاً إحالة من الحرارة للرطوبة إلى موافقة الغاية المقصودة[1]. فهذه أصناف النضج الطبيعي

ويقابلها أمران:

أحدهما: عدمي كالشهوة وهو أن تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الغاية، ولا تستحيل إلى كيفية منافية للغاية.

والثاني: وجودي وهو كالصدأ مثل العفونة، فإنها تفعل في القسم الأول تضعيف الحرارة الغريزية، وتقوية الغريبة، فإن القوية من الغريزية تحسن إحالة الرطوبة أو حفظها، فلو لم تكن حرارة غريبة لما كان هذا يستحيل إلى كيفية حارة رديئة، ولهذا فإن الميت أسرع إلى التعفن بالحرارة الغريبة من الحي.

واعلم أن سبب النضج الثاني والثالث إنما هو حرارة غريبة، لكنها غريزية للشيء الذي لأجله ما ينضج النضج المبلوغ به الغاية، فإن استولت على هذه الحرارة حرارة غريبة أُخرى، فسد على الغريزية فعلها، فيزول الغذاء عن طبيعته، ولا يستحيل إلى طبيعة البدن وهو العفونة.

ومادة النضج الأجسام الرطبة، والفاعل الحرارة، والصورة تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة، والغاية تتمة نشوء الاشخاص الجزئية.

ومن المنسوب إليها[2]:

الطبخ. وفاعله جسم فيه حرارة ورطوبة ومادته جوهر فيه رطوبة فيتسخن بالحرارة ويترطب بالرطوبة ويقال لليابس: إنه منطبخ كالذهب، وذلك إذا أخلصته الحرارة من الجوهر الغريب، ولكن لفظة الطبخ تطلق عليه وعلى الأول بالاشتراك.

ومنه الشيء[3] والفاعل له حرارة خارجة. ومادته جوهر رطب فإن أخذت الحرارة من رطوبة ظاهرة أكثر مما أخذت من رطوبة باطنة فهو الشيّ إن كان

---

(١) حسب ماورد في " المباحث " وسواه، والصحيح ان يقول الحلي: احالة الحرارة للرطوبة إلى موافقة..الخ او احالة من الحرارة للجسم الرطب إلى موافقة الغاية.. الخ . المباحث ج٢، ص١٦٢.

(٢) يعني إلى الحرارة.

(٣) وهو المنسوب إلى الحرارة، والشيّ من شوى يشوي.

هوائياً. وإن كان أرضياً، فإن كان بين الفاعل والمنفعل واسطة، فهو الغلي[1]، وإلا فهو التكثيف[2].

ومنه التبخير. وهو تحريك الأجزاء الرطبة من شيء رطب إلى فوق بسبب الحرارة. والفرق بينه وبين التدخين الاختلاف في المادة، فإن مادة التبخير الجسم الرطب، ومادة التدخين الجسم اليابس.

ومنه الاشتعال. والفاعل له الحرارة.والمادة هو جسم حار رطب دهني، أو يابس لطيف، فإن كان يابساً كثيفاً، أو رطباً لا دهنية فيه، لم يشتعل.

والمشتعل هو: الذي ينفصل عنه بخار ليس من الرطوبة والبرودة بحيث لا يستحيل ناراً.

والمتجمر غير المشتعل هو: الذي تستحيل أجزاؤه إلى النارية إشراقاً وإضاءة وحمياً، ولكنه لا ينفصل عنه شيء.

ومقابلات هذه الأشياء منسوبة إلى البرودة.

والمشترك بينهما كالتعفين.

ومن المنسوب إلى المنفعلتين إما لليابس فكالابتلال والانتقاع والنشف والميعان، وللرطب كالجفاف.

سر: من المحسوس: أنه إذا اشتد حر على ظاهر بارد اشتد برد باطنه، وبالعكس، وهذا هو المسمى بالتعاقب.

وللقدماء فيه رأيان:

أحدهما: أن الحرارة والبرودة تهرب[3] كل منهما عن الأُخرى-، فإذا استولت[4] إحداهما على الظاهر، هربت الأُخرى إلى الباطن،

---

(١) في المطبوع القلي.

(٢) الورقة ١٧٦ ب و ١٧٧ ب من س، ساقطتان، في المطبوع التكبب.

(٣) في المطبوع وفي س، (يهرب)

(٤) في س، (احدهما).

وبالعكس [1] كما يهرب[2] الماء عن النار-. وهذا المذهب بطلانه ببطلان انتقال الأعراض[3].

الثاني: إن هذا إنما يكون في جسم يسخن بسبب سريان جسم حار فيه أو يبرد بسبب سريان جسم بارد لطيف « فإن كان الجسم حاراً،فاستولى البرد على ظاهره اختفى البخار في»[4] داخل الجسم المستولي على ظاهره ولم يتحلل فازداد سخونة أو كان المستولى حراً فجف الظاهر وكثفه، فإن ذلك الجسم اللطيف لا يتحلل بل يبقى داخلاً محتقناً، ويزداد لا محالة قوة، إذ لولا الاحتقان لكان يتحلل.

وهؤلاء لايصدقون بأمر القنى والآبار ويجهلون ذلك من أغاليط الحس كما يعرض لداخل الحمام فإنه يستسخن ما تقتضيه من ماء فاتر فإذا استحم استبرد ذلك الماء بعينه، لأنه في أول دخوله[5] فكان الماء بالقياس إليه حاراً، ولما [6] أقام تسخنت بشرته حتى غلبت[7] سخونة الماء فاحس برده[8] وكذلك الأبدان [9] في الشتاء فإنها أبرد من مياه القنى وفي الصيف أسخن.

والشيخ أبطل هذا بأن المياه المذكورة قد امتحنت [10] في الشتاء. فأذابت الجمد في حال الملاقاة وفي الصيف لاتذيبه في الحال، ثم إن الشيخ ذكر السبب فيه وهو أن القوة الواحدة تفعل في الجسم الصغير أكثر من الكبير فإذا استولى البرد على الظاهر قل موضع تاثير السخن فقوي فعله.

---

(١) كلمة (بالعكس) ساقطه من س.

(٢) في س كما هرب ...

(٣) -عند المتكلمين الاعراض لا تنتقل الا في جسم وعندهم في ذلك مباحث.

(٤) بين العلامتين [ ] ساقطة من س...ومن المطبوع سقطت العبارة الآتية "اختفى البخار في داخل الجسم المستولي على ظاهره".

(٥) في المطبوع و في س من اول دخوله كان بارد البشرة.

(٦) في س (سخنت).

(٧) في س (غلب).

(٨) في س (بيرده)،وفي المطبوع ببرده.

(٩) فـ س (الآبار).

(١٠) في س، (آزاد...).

وفي هذا الكلام نظر.

فإن هذا لا يتأتى في القوى الطبيعية فإنها تنقسم بانقسام محالها فإذا استولى البرد على الظاهر بطلت قوته وتسخن الباطن بقوته من غير معاونة قوة الظاهر إذ هي قد بطلت.

سر: إن الجسم كلما زاد مقداره زادت كيفيته، كالنار العظيمة إذا أدخل فيها حديدة،فإنها تحمى بسرعة،وفي الصغيرة تتسخن ببطء أقل،مع أن المجاورة للحديدة [1] من النارين واحد، وكذلك الماء الكثير والصغير إذا انغمس فيها منغمس.

وللناس فيه رأيان أحدهما: أن الجسم تزداد كيفيته بزيادة مقداره، لأن الماء إذا جاوز ماء آخر كان له برودة بطبيعته وبرودة أُخرى بسبب مجاوره.

أما إذا جاوره جسم حار انكسرت كيفيته في نفسه [2] وهذا الرأي مما مال إليه الشيخ.

ونقل عمن تقدمه اعتراضاً على هذا، فقال: لوكانت الزيادة في المقدار توجب الزيادة في الكيف لكان نسبة برد ماء البحر إلى برد ماء آخر كنسبة الماءين، وليس كذلك فإن برد ماء البحر وإن كان شديداً إلا أنه لا يبلغ في الشدة بحيث تبقى نسبة إلى نسبة مقدار الآخر.

وأجاب عنه بأن هذا إنما يجب لوثبت أن النسبة الحاصلة في الأصل محفوظة في الزيادة وذلك غير معلوم.

والثاني رأي من يقول: إن الجسم المائي الكبير يتدارك بأجزائه البعيدة ما يحصل [3] للقريبة من السخونة، المستفادة من الجسم المنغمس فيه، والجسم الصغير ليس له ما يفي بتدارك برودته الزائلة عن الأجزاء القريبة.

---

(١) في س (للحديد عن)

(٢) العبارة في المطبوع و في(س) انكسرت كيفية بزيادة في نفسة.

(٣) في س «فيحصل».

ورد الشيخ هذا الرأي كل الرد، بأن قال: هؤلاء يجعلون الأجزاء تبرد [1] من الأجزاء وليس يجب أن يتسخن الشيء حتى يبرد بل البارد الذي ليس بجامد[2] فيه قبول زيادة البرد، فتكون الأجزاء كلما تجاوزت ازداد برودة،وان لم يكن ثم مسخن.

وأورد على نفسه: أن الماء متشابه فيستحيل أن يفعل جزء منه في جزء لأن الشيء لايفعل في شبيهه [3]، فمادام المجاور للبارد بارداً لايتاثر أما إذا تسخن بسبب مجاور أمكن أن يتأثر.

وأجاب عنه: بأن البارد لا ينفعل من المجاور من حيث هو بارد بل من حيث كون المجاور مبرداً، وهو ناقص البرد مستعد للزيادة [4].

ومعنى قولهم الشيء لا يفعل في شبيهه هو أن الشيء الحاصل بالفعل يستحيل أن يقال أنه مستفاد من طارئ، من شأنه أن يحدث عنه مثل ذلك الحاصل، بخلاف مايفرض إذا كان الطارئ بهذه الصفة والمطرأ عليه عادم لذلك الشيء الذي فرضناه فيما كلامنا فيه حاصلاً[5] بل ضده.

وأما الزيادة على الحاصل فقد وقع[6] من الطارئ، إذا كان بطبعه فاعلاً لها، وكان للمجاور [7] فيه بقية استعداد لقبولها كيف كان الطارئ في كيفيته قوياً أو ضعيفاً، إلا أن يكون ضعفه في تلك الكيفية تجعله إلى ضدها أقرب.فهذا هو الذي يجب تسليمه من قول الناس: الشيء لايفعل في شبيهه على أن المبرد هو الطبيعة وهي غير باردة والمتبردة هو المادة المجاورة.

---

(١) في س (ابرد).

(٢) في س (بحاصل)

(٣) في س، (في شبه)

(٤)-في المطبوع و في س بعد هذه الجملة جملة تفسيرية (والمستعد من حيث هو مستعد مقابل للحاصل بالفعل) ومن ثم تاتي جملة (ومعنى قولهم) لعلها اضافة من الناسخ لتوضيح المعنى.

(٥) في س (بل فيه ضده)

(٦) في س (يقع)، وفي المطبوع (تقع).

(٧) في المطبوع وفي س (المحاورة).

المبحث السادس:

في الكائنات التي لا نفس لها [1]

سبب التحجر أن الطين اللزج تعمل [2] فيه الحرارة فإذا استحكم العمل واشتدت الممازجة بين الرطب واليابس صار حجراً.

ولا تتكون الأرض الخالصة في أكثر الأمر، فإن استيلاء اليبس يفيدها تشتتاً[3] لا استمساكاً.

ويتكون الحجر من الماء،بأن يجمد الماء حال سيلانه أو تقطيره، [4]وقد ادعوا في هذا المشاهدة بأن بعض الأراضي يسيل منها الماء فيتحجر،وهذا يكون بسبب قوة في الأرض معدنية تحيل السيال إلى الجمود وقد يحكى هذا في غير الماء،وقد تتكون الحجارة من النيران إذا أطفئت ولهذا تحدث الأجسام الحديدية والحجرية في الصواعق بسبب مايعرض للنارية أن تنطفئ فتصير باردة يابسة.

وسبب تكون الحجارة الكبيرة قد يقع دفعة،كما يصادف الطين الكثير اللزج جزء عظيم وقد يقع على التدريج، وسبب الارتفاع قد يكون بالذات كما يتفق

---

(١) بحث ارسطو في تكون المعادن والظواهر الطبيعية كالبرد والزلزال والأنهار والرياح في" الآثار العلوية " المقالة ١-٣ ص ١٨-٨٩ وكذلك الكندي" رسائله" ج٢ في الرسالة الخامسة ص٦٤ حتى نهاية الكتاب وابن سينا "النجاة" مختصراً مقالته ٢ من الطبيعيات ص ١٥ فما بعد والغزالي "المقاصد" مقالة ٣ ص ٣٣-٣٤٤٤ وابو البركات المعتبرة ج٣ ق٣ فصل١٠-١١ ص٢٠٢ فما بعد وق٤ فصل ١-٤ "المعتبرة " ج٣ ق٣ فصل ١٠-١١ ص٢٠٢ فما بعد وق ٤ فصل ١-٤ ص ٢١٧ ٢٣١)

(٢) في س (اذا عملت)

(٣) في س، (تشدتتاً).

(٤) في س، (تقطره).

عند كثير من الزلازل أن تدفع الريح الفاعلة للزلزلة قطعة من الأرض دفعة[1]، وقد[2] يكون بالعرض كما قد يعرض لبعض أجزاء الأرض انحفار بسبب رياح سافية، أو مياه جارية، تتفق لهما حركة على ذلك الموضع، فينحفر ويبقى مالايسيل عليه[3] رابياً، ثم كذلك حتى تغور ويبقى ما انجرف عنه شاهقاً.

ومنافع [4] الجبال تكون العيون والسحب والمعادن، فإن الأرض إذا كانت رخوة انفصلت الأبخرة عنها فلا تحصل العيون، فإذا كانت صلبة احتبست[5] فصارت مبدأ للعيون.

والجبال من المواضع الصلبة· ولأن باطن الجبال يحوي من النداوات مالا يكون في غيرها ،ويبقى على ظواهرها من الأنداء والثلوج مالا يبقى على غيرها ،وتحتبس الأبخرة فيها مع غير تحلل كانت أنفع المواضع في تكون السحب.

ومادة العيون [6] البحار الباقية مدداً متطاولة ولاتبقى في موضع إلا في الجبال فهي أنفع من غيرها في تكونها·

سر: قالوا: الأبخرة التي تحت الأرض إن قوت على تفحير الأرض بحيث يستتبع كل جزء منها صاحبه حدثت العيون السيالة، وإن كان بحيث لايستتبع كل جزء صاحبه حدثت العيون، وإن لم تقدر على تفجير الأرض فهي مياه القنى.

---

(١) هذا المبحث وما قبله من العلم القديم الذي يحتاج إلى نقد في هذه الميادين ونجد في معظم كتب الفلاسفة الطبيعيين ولعل أول من كتب من فلاسفتنا الكندي رسائله ج٢ على الأخص الرسالة الثامنة في الثلج والصواعق والرعد ص ٧٩ –٨٥ ورسائل أُخرى والقول ان سبب الزلازل الريح قول قديم قال به من الأوائل وآخرون ويتقدم المؤلف الحلي بعد قليل بتغيرات الزلزال والبراكين جيدة ونجد هذين التفسيرين اقل وضوحاً عند انكسيانس وقد بحث أرسطو هذه في" الآثار العلوية" المقالة الأولى إلى الثالثة ص٢٢-٨٩ وابن سينا" النجاة "المقالة ٥ ص ١٥٦ (مختصراً)

(٢) كلمة (قد) ساقطة من (س).

(٣) في س (عنه).

(٤) في س (منابع).

(٥) ولعله الأصح في س، (احتقنت).

(٦) في المطبوع و في س، (المعادن).

وإن كان البخار دخانياً كثير المادة،وكان وجه الأرض مستحصناً، وحاول ذلك البخار الخروج، لم يتمكن لكثافة الأرض،فتحرك وحرك وجه الأرض محدثاً الزلزلة، وربما شق الأرض لقوته فانفصل ناراً.

سر: البخار الصاعد إن كان كثيراً أو قليلاً غير واجد لما يحلله وبلغ الطبقة الباردة، فإن لم يقو عليه البرد تكاثف بذلك القدر من البرد وتقاطر، فالمتكاثف هو السحاب، والمتقاطر هو المطر، وإن قوي البرد نزل ثلجاً، إن وصل إليه قبل صيرورته ضباباً، وبَردا إن وصل بعد ذلك.

وإن لم يبلغ الطبقة الباردة،فإن كان كثيراً فقد يتقاطر لشدة برد الهواء السافل،وقد لا يتقاطر فيكون ضباباً، وإن كان قليلاً وأصابه برد الليل ولم يتجمد نزل طلاً، أو إن انجمد نزل صقيعاً.

وإذا تصاعدت الأدخنة إلى الطبقة الباردة،فإن انكسر جزؤها بالبرد، نزلت فتموج الهواء، فحصل الريح، وإن لم ينكسر تصاعدت إلى كرة النار، ثم تهبط، لأن الحركة الدورية القوية تعوقها عن الصعود إلى كرة النار،ويحدث أيضاً الريح.

وإذا ارتفع المختلط من البخار والدخان إلى أن وصل الطبقة الباردة من الهواء وانعقد سحاباً فيحتبس[1] الدخان في البخار، فإن بقي على حرارته قصد العلو ومزق [2] السحاب، فحصل الرعد، وان صار بارداً تثاقل ونزل ومزق [3] السحاب فحصل الرعد.

وللطافة [4]هذا الدخان وعمل الحرارة فيه، يقرب مزاجه من الدهنية، فيشتعل فيحصل البرق.[5].

وإذا ارتفع الممتزج من الأرض وكان دهنياً من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض، فإذا وصل إلى النار احترق،وسرى في الاحتراق إلى الأرض.

---

(١) في س (فينصب).

(٢) في س (فرق).

(٣) في س (فرق).

(٤) في س (وان طف)وفي المطبوع لطف.

(٥) في كتب الاقدمين من اليونان معالجات لهذه.

وإن انقطع اتصالها عن الأرض مع وصولها إلى كرة النار، اشتعلت، فربما يبقى الاشتعال فيرى كأن كوكباً ينقض،وربما بقي فيه الاحتراق فيرى كأنه ذؤابة كواكب أو ذنبٌ أو جبة.

وإذا ارتفع من المواضع التي طبيعتها كبريتية في الليالي الحرة على طبيعتها[١]، وخالفت الهواء الرطب،بسبب برد الليل، صار الهواء على تلك الطبيعة، فاشتعلت من أنوار الكواكب ورؤيت الأنوار المشاهدة ليلاً.

واعلم أن هذه الأحكام بأسرها ليست يقينية، وإنما هي على سبيل حسن الظن[٢].

سر: قالوا السبب في حدوث الهالة أن الغيم الرطب يجري مجرى المرآة، وهي أجزاء متصلة حساً منفصلة في الحقيقة، فلا يظهر في كل واحد من تلك الأجزاء شكل القمر المرئي لصغره، فإن المنقسم لايرى فيما لاينقسم، ومع اجتماعه مع غيره يؤدي اللون دون الشكل، ولو اتصلت اتصالاً موحداً،[٣] أدت[٤] مع ذلك الشكل، فإذا توسط[٥] مثل هذا الغيم بين الرائي والقمر،وكان دقيقاً، فالذي يقابل القمر لايستره ولايؤدي خيال القمر،فإن الشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه، والذي لايقابل القمر من الأجزاء فإنها تؤدي الخيال، ولاتؤدي الشكل فيظهر الضوء في كل واحد منها، فإذا كان القمر على سمت الرأس كانت نسبة الحدقة إلى تلك الأجزاء وإلى القمر نسبة واحدة،فترى الهالة مستديرة،وإن لم يكن على سمت الرأس،كان البخار الذي يلي سمت الرأس أقرب من الأجزاء،فإذا وقعت[٦] الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الأقرب أقصر من المتصل بالآخر، وذلك يخل

---

(١) في س (طبقتها).

(٢) هذه مسائل مهمة عندنا اكتفى دارسو الفلسفة بالهيات هؤلاء و تركوا ما يسمى تاريخ العلم ... والعلوم البحتة، لاحظ المؤلف أن هذه ليست يقينية.

(٣) ف س موجدا.

(٤)– في س (لادت).

(٥) -في س، (توسطت).

(٦) في س، (رفعت).

بالاستدارة،فيجب أن يكون الجانب القريب أثخن من الآخر،حتى ينفذ الخط المتصل في عمقه، إلى أن يصير طوله مساوياً لطول الجانب الآخر حتى تتم الاستدارة.

قالوا وإذا وجد في خلاف جهة الشمس،أجزاء مائية شفافة، وكان وراءها جسم كثيف كجبل أو سحاب مظلم،فإذا استدبر الإنسان الشمس وقابلها ، انعكس الشعاع البصري من كل واحد من تلك الأجزاء إلى الشمس، وأدى[1] اللون ولايؤدي الشكل،« ولا يؤدي اللون »[2] على ما هو، فإن تلك الأجزاء قد تلونت بذلك الجسم الكثيف،بل أدت لوناً ممتزجاً من ذلك اللون ومن لون المرئي وهذا هو قوس قزح.

وأما النيازك فإنها خيالات[3] شبيهة به في اللون، إلا أنها تكون في جنبة الشمس يمنة ويسرة، وسبب استقامتها أن مقام الناظر بحيث يرى المنحدر مستقيماً، أو كونها قطعاً من دوائر عظام يحسبها الرائي مستقيمة[4].

---

(١) في س، (وإن أدى).

(٢) بين العلامتين ( ) ساقط من س.

(٣) في س (جيالات)

(٤) في س (يحسبها الرائي كما رآها وليس كذلك)

المقالة السادسة:

في النفس

وفيها مباحث:

المبحث الأول:

في وجود النفس وتحديدها[1]:

اعلم أن من الأجسام ما يشاهد منه صدور الحس والحركة الإرادية والتغذي والنمو والتوليد، مع اشتراك في الجسمية ولوازمها، فيجب أن تكون لها مبادئ مغايرة للجسمية وللمادة[2] فإن المادة لكونها قابلة يستحيل عندهم أن تكون فاعلة، ولأنها مشتركة في العنصريات.

والمبدأ لمثل هذه الأشياء يسمى عندهم النفس[3]، فالنفس اسم لهذا المبدأ من حيث إضافته إلى هذا الصادر لا من حيث جوهره.

واعلم أن النفس من حيث تصدر عنها هذه الأمور يقال لها" قوة "، ومن حيث أنها إذا انضمت إلى المادة[4] يحصل منها حيوان أو نبات يقال لها " صورة " ومن حيث أنها مكملة لطبيعة الجنس الناقصة قبل الفصل يقال لها " كمال ".

---

(١) بالإضافة إلى مصادر بحث أرسطو للنفس وكذلك ابن سينا المذكورة في الحاشية التي تتلوها والغزالي وابن رشد وفخر الدين الرازي وغيرهم وهو شيء كامل على أول المبحث الثاني الذي سيلي هذا.

(٢) في المطبوع،وفي س (والمادة).

(٣) في س (نفساً...).

(٤) في س، (اذا انضمت الحالة).

ومن الكمال ما هو أول و ما هو ثان فالكمال[1] الأول هو الذي يقتضي التمييز النوعي والكمال الثاني هو الذي يلحق التمييز.

وإذا عرفت هذا فنقول:

عرفوا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي.

ولم يعرفوها بأنها « قوة» فإن «القوة» تقع بالاشتراك على القوة الفعلية والانفعالية واللفظ المشترك يحترز عنه[2] في التعريفات.

ولم يعرفوها بأنها " صورة " فإن النفس الإنسانية والفلكية عندهم غير حالة في البدن فلا تكون صورة فيه.

وقيدوا" الكمال " بالأول لان التميز يقع بالنفس، والجسم ههنا بمعنى الجنس لا المادة، وقيد الطبيعي لتخرج الصورة الصناعية فإنها كمالات أول الجسم لكنه غير طبيعي بل صناعي كالسرير.

وهذا المعنى مشترك بين النفوس الفلكية والعنصرية، وليس بجنس لهما، فإن هذا التعريف إنما هو باللوازم.

فإذا ارادوا تمييز النفس الارضية عن الفلكية، أضافوا إلى هذا بعد قولهم "الجسم[3] طبيعي" قولهم آلي ذي حياة بالقوة،[4] يعنون به كونه ذا آلات تصدر عنه[٢٧٩] بتوسطها وبغير تميز توسطها أفاعيل الحياة كالتغذي والنمو.

ويصير هذا المعنى متناولاً للنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية.

---

(١) (كلمة فالكمال) ساقطة من س.

(٢) في س (متحرز عنه...).

(٣) في المطبوع وفي س (كلمة الجسم) ساقطة.

(٤) هذا ما ذهب اليه أرسطو حيث عرف النفس بانها (كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة آلي بالقوة). أرسطو ٦ النفس ٦ الاهواني ك ٢ ص ٤٣ أو هي (كمال أول لجسم طبيعي آلي بالقوة) انظر كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٥ وأسهب في توضيح هذا التعريف وشرحه الشيخ الرئيس في كتابه الشفاء الفن السادس من الطبيعيات براغ ١٩٦٥ ص ١٩٩، في كتابه النجاة...

فإذا أريد تميز[1] النباتية عن غيرها، أضافوا إليه: تصدر عنه[2] أفعال مختلفة من غير قصد ولا اختيار.

وإن أريد تمييز الحيوانية عن غيرها أضافوا إليه:[3] تصدر عنه الأفعال المختلفة بواسطة القصد وتكون لها قدرة على الفعل والترك.

وإن أريد تمييز[4] الإنسانية أضافوا إليه: يصدر عنها إدراك حقائق الموجودات على سبيل الفكرة والحدس.

وإذا أرادوا تمييز الفلكية أضافوا إلى قولنا:[5] كمال أول لجسم طبيعي، قولهم: "ذو إدراك وحركة تتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل".

واعلم أن وجود النفس من الأمور الضرورية إنما تفتقر إلى البحث والكلام في ماهيتها وصفاتها المشتركة والخاصة.

---

(١) في المطبوع وفي س (وان ارادوا تمييز...).

(٢) في س (يصدر)

(٣) في س (يصدر)

(٤) في المطبوع (ارادوا تمييز...).

(٥) في المطبوع (اضافوا إلى قولهم:).

المبحث الثاني:

في ماهية النفس(1)

ذهب قوم إلى أن النفس جسم حال في البدن، وهو أجزاء أصلية فيه.

وذهب آخرون إلى أنه جوهر ليس بجسم ولا بجسماني.

الأول قول الجمهور من المتكلمين.

والثاني قول الجمهور من الحكماء. وللناس اختلافات كثيرة في ماهيتها. وأقربها إلى الحق هذان.

أما الأولون فقد استدلوا بوجهين. أحدهما: علم كل أحد بذاته مع عدم علمه بالجوهر المجرد.

(1) بحث أفلاطون في النفس وماهيتها وأدلة وجودها خصوصاً في محاورة فيدون ضمن محاورات أفلاطون ترجمة زكي نجيب محمود القاهرة ١٩٦٣ وأرسطو كتاب النفس الكتاب الأول كله في تحديد المشكلة ورأي القدماء ومعاصريه والكتاب الثاني في تعريفها وقواها المختلفة إلى نهاية كلامه عن الحواس الخمسة والكتاب الثالث في الوظائف العقلية العليا لها وعلى منواله سيسير سائر فلاسفتنا مثل ابن سينا وابن رشد وفخر الدين الرازي في مباحثه وأبو بركات البغدادي وان كان هنالك اختلافات عند الآخرين أو عند ابن سينا في وجهات النظر إنما استشهادي بهؤلاء هو سياق المباحث والمطبوعات فهي على نمط ارسطي الشكل والترتيب انظر مثلاً المقالة ٦ ص ١٥٧ وكذلك الاشارات النمط الثالث كله ص ٣٤٣ فما بعد والغزالي مقاصد الفلاسفة ٣ الطبيعيات المقالة الرابعة ص ٣٤٦ ٣٨٣ فخر الدين الرازي المباحث المشرقية ج٢ ص ٢ في علم النفس مفصلة ص ٢٢٠- ٢٣٢. أبو البركات البغدادي المعتبر في الكلمة ج ٢ في الطبيعيات ج٢ ص ١٢٠- ٤٤٤ وكذلك الشيرازي، الأسفار الأربعة السفر الرابع ص ١٣٧٨- ١٣٧٩ وقد خصص للنفس جزئين كبيرين في السفر الرابع يقع الجزء الأول في ٤٠٠ صفحة وكذلك الثاني في ٣٨٢ وفصل الغزالي في المقاصد الكلام في النفس مع اختصار في الكلمات فذكر أنواع القوى أو النفوس النباتية والحيوانية ثم الإنسانية وذكر أقسام العقل البشري الأربعة المعرفية ثم أدلة أن النفس جوهر قائم بذاته وأنها هي المدركة للمعقولات وقدم لذلك عشرة أدلة ثم هي على خلودها وحدوثها إلى آخر هذه المباحث...

والمعلوم مغاير للمجهول، فذات كل عاقل غير هذا الجوهر.

الثاني: إن مدرك الجزئيات جسم، على ما يذهب [1] إليه الحكماء، فالمدرك للكليات جسم.

بيان الملازمة: إنا نحكم [2] على[3] زيد أنه إنسان، والحاكم على الشيئين مدرك لهما، فالنفس مدركة للجزئيات والكليات[4] ومدرك الجزئيات جسم، فمدرك الكليات جسم.

وهاتان الحجتان ضعيفتان..

أما الأولى[5] فلأنكم إن ادعيتم العلم الضروري بالماهية، فهو نفس [٢٨٠] النزاع، وإن ادعيتم العلم بالوجود فهو مسلم.

ثم نقول: هذا بعينه عائد عليكم فإن كل عاقل يعلم وجود ذاته، ويشك في هذه الأجزاء التي تثبتونها.

وأما الثانية: فإن قولكم: "النفس لا تدرك الجزئيات" خطأ، فإنها مدركة للجزئيات بالآلات ولايلزم من ذلك عدم إدراكها للجزئيات ...

وأما الآخرون فقد احتجوا[6] بحجج: الأولى[7]: إن الماهيات البسيطة الكلية معلومة، وهي غير منقسمة، فالعلم بها غير منقسم، لأنه لو انقسم، لكان إما إلى جزأين متشابهين أو مختلفين.

---

(١) في س، (ذهب...).

(٢) في س، (مانحكم).

(٣) في س، عليه.

(٤) في المطبوع وفي س (فالنفس مدركة للكليات والجزئيات)، وهو تقديم وتاخير.

(٥) في س (الأول).

(٦) هذه الحجج تراكمت منذ أن قدم افلاطون حججه في هذا الصدد سواء في محاورة فيدون ص ١٩٨ ضمن محاورات افلاطون، زكي القاهرة ص ١٩٦٣ أو سواها ولعلنا نجد عند القديس اواغطيس صورة كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط القاهرة ١٩٤٦ ص ٣٢ فما بعد وبدوي فلسفة القرون الوسطى القاهرة ١٩٦٥ ص ٣١ فما بعد ثم استحق ابن سينا مركز الصدارة في مباحثه النفسية في سائر كتبه انظر رسالة اضحوية في المعاد نشرة سليمان دنيا القاهرة كلها والنجاة ص١٤٧إلى النهاية القسم= =الثاني ويفصل هذا الموقف مذكور في الفلاسفة الاسلامية القاهرة ١٩٧٤ وعبد الكريم العثمان الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه الخصوص مكتبة وهبه ١٩٦٣ وقد جمع الغزالي عشرة ادلة على جوهريتها وانها مدركة المعقولات المقاصد ص ٣٦٢-٣٦٨.

(٧) في س (الأول..).

والأول باطل لأن كل واحد منهما يخالف الكل، لامتناع التساوي مطلقاً، وليست المخالفة بالذات واللوازم، بل إن كان فبالعوارض المادية كالمقدار والشكل، فلا يكون العلم مجرداً، وإذا لم يكن مجرداً لم يقع فيه اشتراك. وأيضاً فإن الانقسام إن كان شرطاً في كون الصورة معقولة فقلبه لايعقل[1].

ولأن الكل يكون مخالفاً للأجزاء مخالفة الشرط للمشروط.

ولأن هذا يقتضي القسمة، وليس كل معقول كذلك.

وإن لم يكن شرطاً، كانت الصورة ممنوة بالعوارض الغريبة، كالجمع والتفريق، مع فرض خلوها عنه.

والثاني باطل، لأنه يقتضي انقسام البسيط وهو محال.

وإذا تقدر عدم انقسام الصورة فالمحل إن كان جسماً كان منقسماً، وانقسام المحل يستدعي انقسام الحال. وإن كان جسمانياً فإن كان منقسماً لزم الخلف، وإلا كان نقطة، ويستحيل أن تكون النقطة نفساً، لما بينا أنها جوهر ولأن النقطة طرف الامتداد، فيستحيل أن يحل فيها بالاستقلال شيء.

نعم قد يحل فيها طرف امتداد حال في محلها وهذه هي عمدة القوم.

الحجة الثانية: إن ههنا معقولات كلية فإنا نعقل أمراً مشتركاً بين زيد وعمرو وهي الإنسانية، فالعاقل إن كان جسماً أو جسمانياً، لزم انطباع الكلي في المادة فيكون جزئياً فيستحيل فيه وقوع [٢٨١] الشركة.

الثالثة: لو حلت العاقلة في قلب أو دماغ[2] لوجب إدراك المحل أبداً، أو أن لا تدرك أبداً والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة أن تعقل الآلة إن كفى فيه حصول صورة الآلة، وهي حاصلة أبداً، وجب الإدراك أبداً. وإن افتقر إلى حصول صورة أُخرى للآلة، حالة في العاقل الحال في الآلة لزم اجتماع الأمثال.

---

(١) في المطبوع (مختله).

(٢) قوله في قلب أو دماغ احتياط لان علم النفس القديم يحتوي على نظرية عن مركز التعقل نظرية فيثاغورية ومن بعد ابقراط و افلاطون ان المخ هو مركز التفكير ونظرية انباذوقليس أن القلب هو مركز التفكير.

الرابعة: لو كانت جسمانية لضعفت لضعف المحل كما في وقت الشيخوخة.

والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله.

الخامسة: العاقلة تقوى على مالايتناهى من التعقلات كالأعداد والأشكال، والقوى الجسمانية متناهية على مامر.

السادسة: القوى الجسمانية تكل بكثرة[١] الأفعال ولايدرك الضعيف أثر القوي وفي التعقل العكس صادق في التأثير.

واعلم أن هذه الحجج رديئة.

أما الأولى فلأن قولهم: جزء العلم لو ساوى العلم في كونه علماً، لزمت المساواة مطلقاً، وتقع المخالفة بعوارض مادية[٢].

قلنا: ممنوع.

وهذا بناء على مقدمة هي أن أشخاص النوع الواحد إنما تتمايز بالمادة[٣] ونحن نمنع هذه المقدمة.

وقولهم: إذا لم يكن مجرداً، لا يقع فيه اشتراك، ممنوع[٤]، فإنكم فسرتم الاشتراك بأن أي شخص ارتسم في النفس معناه، ارتسم في النفس[٥] ماهية متصورة أو ارتسم في النفس شخص آخر من تلك المادة،[٦] لم يحصل أمر زائد في المعقولية.

وإذا فسر[٧] الاشتراك بهذا المعنى، جاز أن يقع في الأشخاص. وهذا كما يقولون أن الصورة الجزئية الحاصلة في نفس زيد مشتركة لامن حيث أنها حاصلة في تلك النفس الجزئية.

وقولهم: المحل إذا انقسم انقسم الحال ...

---

(١) في س، (من كثرة...).

(٢) في س، (بعوارض تكون مادية ...)، وفي المطبوع (فتكون مادية...).

(٣) في س، (بالمواد...).

(٤) وفي المطبوع (ممنوع أيضا).

(٥) في المطبوع وفي س، (ماهيته...).

(٦) في س (الماهية).

(٧) في المطبوع: فسرتم الاشتراك.

قلنا هذا ينتقض بالنقطة. وتحقيق القول في هذا ان نقول: الحال قد لايقتضي انقسامه انقسام المحل، وقد يقتضي.

فالأول: الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع [٢٨٢] كانقسام السواد إلى جزئيه المعقولين، أعني الجنس والفصل، وكالأشياء الكثيرة الحالة في محل واحد كالسواد والحركة.

والثاني الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالفلقة[1] المنقسمة إلى جزأين متباينين في الوضع، فإنها تقتضي انقسام المحل.

وانقسام المحل أيضاً قد لا يقتضي انقسام الحال كما في انقسام الجسم إلى جزأيه المعقولين أو إلى مادته وصورته. وقد يقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع، ولا ينقسم الحال فيه من حيث أن الحال قد حل فيه لا من حيث هو منقسم، بل من حيث لحوق طبيعة أُخرى به كالنقطة الحالة في الجسم، فإنها حلت فيه باعتبار لحوق التناهي به، وكالمحاذاة[2] الحالة في الجسم[3] من حيث وجود جسم آخر منه على وضع ما، وكالوحدة، فإنها لاتحل الأجزاء من حيث هي بل من حيث لحوق المجموعية لها. وإذا تقرر هذا فنقول: لم لايجوز أن يكون التعقل بهذه المثابة.

فإن قالوا الأعراض المنقسمة بانقسام المحل هي الأعراض السارية في محالها والنقطة ليست من هذا القبيل.

قلنا: ما يدريكم بسريان العلم[4]. وأين البرهان عليه، على أن هذه الحجة تفتقر إلى نفي الجوهر والكلام فيه قد مضى.

وأما الثانية: فإنا نقول قد بينا معنى الاشتراك في الصورة المعقولة وهو لايقتضي التجرد.

---

(١) في المطبوع (كالبقلة).

(٢) في س وكالمجازاة.

(٣) جملة (لا من حيث طبيعية) في المطبوع ولا توجد في الأصل.

(٤) في المطبوع (بسريان العارض).

وأما الثالثة: فإنه عائد عليكم على تقدير التجرد وذلك لأن إدراك النفس لهذه الآلات ليس لانطباع صورتها في النفس فإن المجرد لا يرتسم فيه الأمر المادي، بل لحصول صورة الآلة في مادتها أو لحصول صورة أُخرى في الآلة[1].

وعلى التقديرين يلزم ماذكرتم.

وجوابكم عن هذا هو بعينه جوابنا عما قلتم.

وأيضاً ينتقض هذا بلوازم النفس وصفاتها، فإنها يجب أن تكون معقولة أبداً أو غير متعقلة أصلاً[2].

أجاب: عن هذا بعض المحققين بأن صفات النفس منها ما يجب لذاتها ككونها مدركة لذاتها.[٢٨٣] ومنها ما تجب بالمقايسة بالغير ككونها مجردة عن المادة. والنفس متعقلة للصنف الأول دون الصنف الثاني، لافتقارها في التعقل إلى امر زائد على ذاتها.

وأقول: النفس قد تعقل عن إدراك ذاتها وإلا لوجب ترتيب[3] أمور متسلسلة دفعة واحدة في النفس. وهو محال.

وأيضاً فإن الصورة إذا حصلت في الآلة لم يلزم اجتماع مثلين في محل واحد لأن أحد المحلين هو الآلة والثاني هو المادة.

واجاب عن هذا بعض المحققين: بأن المحال عائد بعينه ههنا فإن اقتران أحد المقترنين بشيء يجب منه اقتران الآخر به.

على أنا نقول: هذا يتوقف على استدعاء التعقل حصول صورة المعقول في العاقل.

ومع تسليمه نقول: الصورة الذهنية لانشك[4] في أنها مغايرة للصورة الخارجية، فإن إحداهما عرض، والأُخرى جوهر، وعلى تقدير أن يكونا عرضين يكون

---

(١) في المطبوع، (في المادة).

(٢) في المطبوع (أبداً).

(٣) في المطبوع، ترتب.

(٤) في س، (لاشك...).

أحدهما عرض ذهني[1] والآخر خارجي[2] يصدر عنه مايستحيل صدوره عن الأولى فالمشاركة بينهما ليست حقيقية وعلى هذا التقدير جاز أن تحل الصورة الذهنية فيما حلت فيه الصورة الخارجية. ولايلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد.

وأما الرابعة: فإنا نقول إن العاقلة تضعف لضعف محلها لالضعف القوى مطلقاً ووقت الشيخوخة تضعف القوى الحسية أما محل القوة العاقلة فلا.

وأما الخامسة: فقد بينا ضعف قولهم في أن القوة الجسمانية لاتقوى على ما لا يتناهي.

ثم نقول: إن التعقل ليس هو فعل وإنما هو قبول. وعندهم أن القوة الجسمانية قابلة لانفعالات غير متناهية. وأيضاً إنما أحالوا كون الجسمانية غير متناهية إذا كانت مبدأ بالاستقلال.

والكلام على السادسة قريب من هذا.

سر: قالوا: النفس ليست بمزاج، فإن مقتضى النفس يمانع مقتضى المزاج كما تقع[3] بينهما الممانعة في جهات الحركات، بل في أنفسها حالة الإعياء.

ولأن الإدراك المزاجي إنما يكون بعد الانفعال.[٢٨٤] والشيء لاينفعل عن شبهة، ويستحيل عند لقاء ضده، فلا يقع إدراك.

ولأن المزج[4] مركب من العناصر المتضادة المتداعية إلى الانفكاك، فلا بد له[5] من جامع يجمعها، وحافظ يستحفظ بقاءه[6] على ما هو عليه من التركيب، ويكون متقدماً عليه، وذلك هو النفس.

---

(١) في س والمطبوع، عرضاً ذهنياً... المطبوع وفي المحقق التزم جانب التسمية الام، لعلها للمصنف رحمه الله تمييزاً أخر.

(٢) في المطبوع،(خارجياً).

(٣) في س (يقع).

(٤) في المطبوع وفي س (المزاج).

(٥) في س (الأول)، وفي المطبوع (فلا بد لها).

(٦) في س (بقائها).

اعترض على هذا بأن النفس إنما تقتضي بحسب الاستعداد الحاصل من المزاج، فهي متأخرة عنه، فكيف تكون هي الجامعة للأسطقسات ؟

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأن نفس الأبوين تجمع بقوتها الجاذبة أجزاء غذائية وتجعلها أخلاطاً وتمني[1] منه بقوتها المولدة مادة المني، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً.

وتلك القوة تحفظ المزاج الذي للمني كما في الصورة المعدنية، ويتزايد المني كمالاً في الرحم لتزايد استعداداته المكتسبة هناك إلى أن يبلغ به الاستعداد إلى قبول نفس أكمل تفعل مع مايصدر[2] عنه أولاً أفعال النبات من جذب الغذاء والتنمية والتربية إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل تصدر عنها، مع ذلك، الأفعال الحيوانية فيتم البدن، ويكمل فيستعد لقبول الناطقة، وتبقى مدبرة له.

فهذه القوى كشيء واحد متوجه من النقصان إلى الكمال[3].

واسم النفس واقع على الثلاثة الأخيرة.

فالجامع للأجزاء الغذائية نفس الأبوين، والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن ويستحفظه هو نفس المولود ...

وهذا البحث ساقط عنا حيث نسند هذه الأفعال إلى واجب الوجود.[٢٨٥]

---

(١) في المطبوع وفي س (تمين).

(٢) في س، (عنها ...).

(٣) هذه النظرية القديمة المعروفة عن النفوس أو قواها منذ أرسطو وكان افلاطون ربما اعتبرها نفوساً ثلاثاً منفصلة وربما فهم من هذا النوع القول بالتطور الصاعد، يظهر مفصلاً عند فيلسوف مثل مسكويه الفوز الأصغر بيروت ١٣١٩ عند كلامه عن مراتب الموجودات وكذلك تهذيب الأخلاق بيروت ١٩٦١ ص ٦٨- ٧٩ ولكن الفرق ان الأنواع الثابتة عند أرسطو ومن قال بالنظرية بعده ولا يصعد نوع إلى آخر وهي أزلية منذ كان أي نوع معه سائر الأنواع لا جديد ولا تاريخية ومن ذلك مقدمات العلوم آنذاك بينما النظرية التاريخية بمعناه الذي يمثل السدم والكون والأحياء هي نتيجة ظهور جملة علوم واكتشافات. انظر بحثنا عن نظرية التطور السابق.

المبحث الثالث:

في القوة النباتية[١]

وهي ثلاثة: الغاذية – والنامية – والمولدة[٢].

أما الغاذية: فهي التي تحيل الغذاء إلى شبيه[٣] جوهر المتغذي يخلف ما تحلل[٤] ورد على من توهم بأن الغاذية هي النار: بأن الغاذية لو كانت هي النار لما وقف النمو عند حد، فإن النار مادامت موجودة لاتزال مؤثرة.

ولأن غاية فعل النار الإحراق وغاية الغاذية الإحالة إلى الجوهر الشبيه بالمغتذي.

---

(١) هذه المباحث جارية على منوال أرسطو ومن جاء بعده مع فرض هو ان أرسطو يبدأ الآراء في الخلاف كعادته في كل كتبه أي يحدد المشكلة ثم يعرض الآراء فيها ثم يعرض رايه. انظر الاهواني مقدمة لكتاب النفس وما يقوله المؤلف الحلي في أقسام كل نفس نباتية أو حيوانية وقواها يمكن مقارنته مع كتاب النفس لأرسطو أو أي كتاب من كتب ابن سينا خصوصاً النجاة وهو هنا في النجاة مختصراً بالنسبة لما يورده الحلي هنا والرازي في مباحثه أبو البركات في معتبره وكما يفصل ابن سينا في تطبيقات شفائه وكذلك الإشارات الطبيعيات النمط الثالث الفصل ٢٣، ص ٤٣٠- ٤٣١ والنجاة قسم الطبيعيات منه ص ١٥٧- ١٥٩ والرازي المباحث ج٢ ص ٢٣٦ - ٢٤٤ وهو أوسع مما في الحلي ويشبه ان يكون كلام الحلي هنا تلخيصاً للرازي وكذلك المعتبر قسم الطبيعيات ج٢ ص ٢٤٦ ٢٤٧ والغزالي مقاصد ص ٣٤٦ ٣٤٧ ونجد عند الفارابي كلاما مختصرا في أقسام النفوس الفلكية والإنسانية والحيوانية والنباتية. السياسات المدنية ص ٤ فما بعد.

(٢) في س (المولدة والناجدة).

(٣) في س،(شبه).

(٤) في المطبوع (ليخلف بدل ما تحلل) بإضافة بدل له.

وللغاذية أربع قوى خادمة:

الجاذبة: وهي التي تأتيها بمدد[1] واستدلوا عليه بأن الأخلاط إذا كانت مخلوطة مع الدم في الكبد فإن كل واحد منها ينصب إلى عضو معين. فلولا أن في ذلك العضو جاذباً لذلك الخلط المعين[2] وإلا لما اختص الجذب به.

والماسكة: وهي التي تمسك الغذاء في المعدة حتى تهضمه الهاضمة.

والهاضمة: وهي التي تحلل الغذاء وتعده للنفوذ المستوفي[3] لقيول أثر الغاذية، وتحيل الغاذية[4] إلى مايليق بجوهر الحيوان.

وقيل: الهاضمة هي التي تحيل ماجذبته الجاذبة إلى قوام يتهيأ[5] لأن تجعله الغاذية جزءاً بالفعل من المغتذي.

الفرق بين الهاضمة والغاذية، أن الجاذبة إذا اجتذبت شيئاً من الدم وأمسكته الماسكة، حصل له من الطبخ ما لأجله تستعد الصورة الدموية في الانتقاص، والعضوية في الازدياد إلى أن ينتهي الاستعداد ببطلان الصورة الأولى وحدوث الصورة الأخيرة.

فههنا حالتان:

إحداهما الاستعداد لزيادة إحدى الصورتين ونقصان الأُخرى، وهذا هو فعل الهاضمة. والثانية حدوث إحدى الصورتين وفساد الأُخرى وهو فعل الغاذية.

فهذا فرق مابين غاذية كل عضو وهاضمته.[٢٨٦].

ونقل عن جالينوس : أن الهاضمة هي الغاذية والدافعة للثقل.

قالوا وهذه الأربعة متغايرة، لأن القوة الواحدة لاتكون مبدأ لأفعال مختلفة، ولأن العضو الواحد يكون ضعيفاً في إحداها قوياً في الآخر.

---

(١) في المطبوع وفي س (تجذب الغذاء).

(٢) في س(لما).

(٣) في المطبوع وفي س (المتهيئ) وهذه الكلمة بعيدةعن رسم المصنف...

(٤) في المطبوع وفي س (الغذاء)، وخط المصنف لم يرسمها كذلك.

(٥) في المطبوع (متهيئ) وفي س (تهيئ)

وهاتان ضعيفتان لجواز تعدد الآثار لتعدد الشرائط، وضعف القوة لاختلاف الشرائط.

واعلم أن الغذاء يقال للذي يُقوِّم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة إلى نوعه، ويقال للذي يمكن أن يصير غذاء كالحنطة.

ويقال لما استحال إلى جوهر المغتذي بالفعل قبل الالتصاق، ويقال لما صار من المغتذي جزءاً بالفعل وشبيهاً به.

ولما كان الحيوان مركباً، استحال أن يكون غذاؤه بسيطاً[1]، لأنه لايشبه البسيط. وفيه نظر، فإنه لما جاز أن يكون لبعض القوى تأثير في استحالة الغذاء ولبسه صورة المغتذي جاز أن يفعل ذلك في البسيط، كما أن النبات يجذب الماء، ويصيره جزءاً منه.

وفعل الغاذية الإحالة والتشبيه والتلصيق وهو إنما يتم بأمور ثلاثة:

تحصل الخلط الشبيه بالقوة القريبة من الفعل بالمغتذي، وقد لايحصل كما في وقت عدم الغذاء.

وتصييره جزءاً للعضو، وقد لا يحصل كما في الاستسقاء اللحمي.

وتشبيهه به في قوامه ولونه، وقد لايحصل كما في البهق والبرص. وعند وقوف الغاذية يحل الأجل ويحصل الموت. قالوا والسبب فيه كونها جسمانية، وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير.

وأقول: هذا الكلام رديء جداً:

أما أولاً: فلما بينا من ضعف قولهم في تناهي التأثير الحاصل من القوى الجسمانية.

وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن يكون التأثير الحاصل من هذه القوى إنما يتم بمشاركة من الغير، فلا تكون مؤثرة على سبيل الاستقلال.

(١) كلمة بسيطة ساقطة من س.

وأما ثالثاً: فلانتقاضه بالنفوس الفلكية على ما ذهب إليه بعضهم من كونها جسمانية، وقد يقولون ههنا: إن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ في الانتقاص المؤدي إلى الانحلال ومتى انحلت الرطوبة انطفأت الحرارة الغريزية.

وسبب انتقاص الرطوبة الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية.[٢٨٧] ولاتفي القوة الغاذية بإيراد البدل وقت الكهولة، لأن المتحلل وقت الكهولة أكثر منه وقت الشباب.

وهذا أيضاً لا يخلو من ضعف.

وأما النامية فإنها قوة توجب الزيادة في أجزاء المغتذي[١] على نسبة محفوظة في الأقطار. والفرق بين النمو والسمن أن الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا، فإن أجزاءه الأصلية قد جفت، وتصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها، فلا يتحقق النمو، فإن النمو إنما يكون لنفوذ الأجزاء الغذائية في المنافذ المستحدثة[٢] مع تشبيهها بالأصل.

ويورد ههنا سؤال: وهو أن النامي إما أن يبقى[٣] منه شيء ثابت أو لا ؟ فإن كان الأول: فالثابت إما الصورة وهو محال، لاستحالة بقاء الصورة مع الانفصال.

وإما المادة وهو محال، لأنه إن كان النامي كل المادة لزم بقاء البدن مدة العمر، وهو محال، وإن كان بعضها، لزم ترجيح بعضها بالبقاء والبعض بالتغير من غير مرجح، وهو محال. وإن كان الثاني لزم أن يكون البدن حادثاً في كل وقت وهو محال.

وأجيب عنه بأن المتحلل في أول الأمر إنما هو اللطيف وأما الكثيف فإنه لا يتحلل، ويتحلل القليل منه، ويبقى على الاستمرار ما يستحفظ القوى والصور الواجبة[٤].

---

(١) في س أقطار.

(٢) في المطبوع وفي س (المستجذبة) ولكن المصنف بخطه الشريف قد نقط هذه اللفظة وهو في هذه المحفوظة قلما يضع النقاط على الحروف.

(٣) في س (يكون منه).

(٤) في س المزاجية).

وهذا لا يخلو من نظر.

وأما المولدة فهي: التي تفصل جزءاً من فصل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من جنسه. قالوا ومن شأنها تخليق البزر[1] وتطبيعه وإفادة أجزائه هيئات تناسبها ما يصلح لمبدئيه[2] شخص آخر من نوعه وهذا مما نجزم ببطلانه فإن القوى الطبيعية يستحيل أن تصدر عنها آثار مختلفة.

(١) في س المني و في الأصل البذور.

(٢) في الأصل مما تصلح لمبتداته.

المبحث الرابع:

في القوى الحيوانية[1]

وهي قوتان: قوة ادراك، وقوة تحريك[2].

وإدراك الحيوان قد يكون بحواس ظاهرة، وقد يكون بقوى باطنة.

وفي المشهور أن الحواس الظاهرة خمس:[٢٨٨]

الأولى: القوة اللمسية: وفائدتها إدراك المنافي من الملاقي الخارج، فإن الحيوان لما كان مركباً من العناصر، كان بقاؤه على الصحة ببقائها[3] وإذا استولى أحدها،

(١) يقول الرازي (ان الشيخ لم يتعرض في شيء من كتبه الحكيمة لهذه القوة الحيوانية ولكنه اشار اليها في القانون) المباحث ج٢ ص ٢٧٧ والحال ان ابن سينا يخصص لها فصلاً في النجاة قسم ثاني ص ١٥٨ فما بعد كذلك الاشارات والموضوع السابق فصل ٢٥ ص ٤٣٥- ٤٣٦ ويفصل الرازي هذه القوى الحيوانية ص ٢٧٧ فما بعده كذلك يفعل صاحب المعتبر قسم الطبيعيات ج٢ ص ٢٤٤ فما بعد ومختصراً في المقال ص ٣٤٧ وأرسطو: كتابه النفس الكتاب الثاني المقالة الثالثة ترقيم من ٣ ١٢ ص ٤٩ فما بعد على ان الملاحظ ان الحلي يفصل القول في الحواس الخمس ومحسوساتها هنا مع ان ابا البركات يتكلم عنها في كلامه عن قوى النفس عموما المعتبر ج٢ ص ٣٢٢ فما بعد اما أرسطو وابن سينا والغزالي والرازي فيتكلمون عن هذه الحواس عند كلامهم عن القوى الحيوانية انظر النجاة ص ١٥٨ فما بعد وأرسطو الموضوع اعلاه والغزالي مقاصد ص ٣٤٧ ٣٥٤ والمباحث للرازي ج٢ ص ٢٧٩ فما بعد مفصلاً.

(٢) هاتان قوتان اضافيتان إلى القوى التي للنفس النباتية وبهما صار الحيوان حيواناً وهكذا سيتكلم المؤلف عن قوى النفس الناطقة المميزة للانسان عن الحيوان فقط بمعنى ان كل مرتبة اعلى تتضمن القوى التي للمرتبة السفلى!

(٣) في س، (فاذا ...).

فسد المزاج، فلا بد من قوة سارية فيه يدرك بها المنافي ليحترز عنه. فإذن كل من له هذه القوة فإن له قوة التحريك[1]، فكل حساس متحرك بالإرادة.

وربما قيل: إن هذه القوة ليست قوة واحدة بل هي جنس لأربع قوى: الحاكمة بين الحار والبارد، والحاكمة بين الرطب واليابس، والحاكمة بين الصلب واللين، والحاكمة بين الخشن والأملس[2].

ونحن ربما نتوقف في هذا[3] .

واعلم أن الحامل للقوة اللمسية هو الواسطة فهي خالية عن جميع الكيفيات حتى تقع التأدية[4] على أطرافه[5] فالأقرب إلى الاعتدال أشد لمساً، والبسائط لا اعتدال فيها، فلا إمكان لحصول حاسة لمس[6] لها (فلا حياة لها، لأنها[7] إذا ردت أجزاؤها إلى أصغر الأجزاء ولا تدرك[8] فليس لأجزائها جامع إدراكي فلا حياة لها)[9] علماً أن بعضهم جعل للبسائط العنصرية إحساساً[10] مستدلاً بطلب بعضها ما يساويه في الطبع، كما يطلب الحيوان الملائم.

وهذا في غاية الضعف.

---

(١) في س (كل ...).

(٢) في المطبوع وفي س (بين الاملس والخشن..).

(٣) يقول الفخر الرازي في كتابه المباحث المشرقية (وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف » ج٢ ص٢٧٩، وللمزيد من الشرح ص ٢٩٢.

(٤) (رسمت التاوية: ولم نستطع توجيه هذا الكلام ثم وجدنا في مباحث الرازي ما يؤكد ما رسمناه ونص «قالوا من خواص قوة اللمس إن حاملها هو الواسطة من شرط الواسطة خلوها عن الكيفية حتى تنفعل عنها انفعالاً جديداً.. » ج٢، ص٢٨٠.

(٥) في المطبوع وفي س، عليه.

(٦) في س، (اللمس).

(٧) في المطبوع وفي س، (ولانها).

(٨) في المطبوع وفي س، (لايقع لها ادراك بذلك...).

(٩) في المطبوع (على...).

(١٠) في المطبوع (احساسات...).

الثانية: الذوقية وهو يتلو اللمس في الفائدة، فإن الحيوان لابد له من قوة يدرك بها النافع ليستجلبه[1] لكن اللمس أقدم، فإن دفع الضرر سابق على جلب النفع.

فلا بد فيه[2] من الملامسة وهي غير كافية، بل لابد من متوسط هو الرطوبة اللعابية العذبة وهي عديمة الطعم. لتؤديه كما هو.

وقد يتركب من الطعم واللمس إدراك لايتبين تغايره للحس كالحرافة[3] فإنها تفرق وتسخن وينفعل عنها سطح الفم انفعالاً لمسياً، ولها أثر ذوقي[4] فلا يتميز إدراكها.

الثالثة: الشم ولا يحتاج إلى الملامسة من ذي الرائحة وإلا لكان في زمان يسير[5] يتحلل من المسك[6] وغيره من البخار ما ينتشر في بيت كبير بحيث يجده الشامّون في كل جزء من أجزاء البيت.

نعم قد يقع بسببه الإحساس وقد يقع لانفعال الهواء.[٢٨٩]

وقد يتوهم بعضهم أن إدراك الشم يتعلق بالشموم من حيث هو. وهو غاية البعد.

آخرون زعموا أن ليس في الجسم رائحة بل له خاصية[7] توجب انفعال الهواء عنها بالرائحة.

---

(١) في س، (يستحلها).

(٢) في س، (ولايد).

(٣) الحرافة، حرافة: صار لاذعا للفم واللسان، والحرافة: (حدة في الطعم تحرق اللسان والفم). واذا كانت (الحُراقة) فهو ليس بعيداً عن ذلك فهو الماء الشديد الملوحة، أو ما تقع فيه النارُ عند القدح من حرقة ونحوها، المعجم الوسيط، ج ١ ص ١٧٣ ١٧٤.

(٤) في س، (قوى).

(٥) في س، (كثير...).

(٦) في س، (المسكر غيره...).

(٧) في س، (الوضاضة...).

ومن له أدنى حدس يكذب هذا. انظر إلى العنبر كيف تزداد رائحته بالتبخر ... وبعض الناس توهم[١] أن لارائحة في عالم العناصر، بناء منه على أن الهواء والبخار لابد منهما في حصول رائحة.

وهو خطأ.

أما أولاً: فلأن اشتراط الهواء أو البخار إنما حصل بتوسط الاستقراء.

وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن يكون الهواء شرطاً ههنا وليس شرطاً في الفلكيات.

الرابعة: السمع: وهي قوة تدرك الأصوات، والصوت ليس له وجود ثابت مستمر كوجود البياض[٢]، بل هو أمر حادث متجدد لايحدث إلا عن قلع أو قرع وليس القلع ولا القرع نفس الصوت فإنهما يحسان بالبصر دون السمع، والصوت بالعكس.

واعلم أن القلع والقرع يستدعي تموج الهواء. وقد ظن بعضهم أن التموج هو نفس الصوت. وهو أيضاً خطأ فإن جنس الحركة قد يحس إحساساً ثابتاً بسائر الحواس، « فإن صوت الرعد يعرض منه دك الجبال دون الصوت»[٣] وأيضاً لايلزم من فهم التموج فهم الصوت. نعم التموج سبب للصوت وليس المراد من التموج حركة انتقالية لهواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بحالة الماء المتموج، فإنه يحصل بالتدافع[٤] صدم بعد صدم، مع سكون بعد سكون.

وليس مطلق القلع والقرع[٥] سبباً لحدوث الصوت، بل إنما يكون سبباً له إذا حصل بعنف. وفي المشهور أن الإحساس السمعي يتوقف على وصول الهواء الحامل له

---

(١) في المطبوع (يتوهم...).

(٢) في المطبوع وفي س، (الشام).

(٣) بين العلامتين ( ) ساقط من المطبوع و س...

(٤) في س، (بالنداء مع...).

(٥) في س، (القزع والصلع...).

إلى الصماخ، لأن صوت المؤذن يميل من جانب إلى آخر عند ميل الرياح إليه،[٢٩٠] ولأن البعيد يرى ضرب الخشبة على أُخرى قبل سماع الصوت

وجماعة من المتأخرين منعوا من ذلك فإن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع استحالة بقائه على الشكل عند نفوذ الهواء الحامل له فيه.

واعلم أن الصوت ثابت في الخارج، لأنا إذا سمعناه أدركنا جهته، ولو كان الإدراك إنما هو حال وصوله إلى الصماخ، لم تدرك جهته كالملموس[١]...

وأما الصدى[٢] فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قاومه جسم كجبل أو جدار لزم أن يموج[٣] الهواء الحاصل بين[٤] هذا الهواء والجدار[٥] إلى مكان الأول فيحدث الصوت الذي هو الصدى وهو تابع لكل صوت لكنه قد لايسمع، لانتشاره كما في الصحارى أو لقرب زماني التموجين فيحس بهما كالصوت الواحد كما في الدور ولهذا يسمع الصوت فيها أرفع مما يسمع في الصحراء.

أما الحرف فإنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحد والثقل تميزاً في المسموع.

ومنه مصوت وهي حروف المد واللين وصوامت وهي ما عداها.

الخامسة: الإبصار: وللناس فيه مذاهب ثلاثة[٦].

---

(١) مرة أُخرى نؤكد على ضرورة انصراف دارسي الفلسفة إلى تقصي المباحث ومحاولة التعرف على الصحيح والطريف فيها من خلال مقارنتها مع الآراء الحديثة في هذه العلوم ومن اجل سد الفراغ في تاريخ الفلسفة.

(٢) كذا في الأصل وفي المطبوع: ما، وفي (س) الصدا والمعروف أن رسم الكلمة هو الصدى بالألف المقصورة وسيرسمها كذلك الناسخ بعد سطر.

(٣) في المطبوع وفي س، (يتموج).

(٤) في المطبوع وفي س، (من).

(٥) في س، (وانحدر).

(٦) في س (ثلاث مذاهب).

الأول: إن الإبصار إنما يكون لخروج شعاع من العين على شكل مخروط زاويته عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر[1]

الثاني: إن الشعاع لايخرج من العين لكن يكيف[2] الهواء بكيفيته فيصير الهواء هو الآلة في الإبصار[3].

الثالث: إن المبصر ترد صورته على البصر فتنطبع فيه.

وهذه المذاهب عندنا باطلة.

أما الأول: فلأن الخارج من العين إما أن يكون عرضاً، وهو محال، لاستحالة انتقال الأعراض، وإما أن يكون جسماً، فيلزم أن يخرج من العين جسم يتصل بكرة الثوابت. ولأنه لو كان جسماً لزم التداخل.

ولأن الخارج من العين في غاية اللطافة فيجب تشوشه عند هبوب الرياح فيرى الإنسان ما لا يقابله دون مقابله.

ولأنا ننظر إلى الأرض من تحت الماء الصافي فيجب أن يكون ثم خلاء يداخله الشعاع.

قال بعض المحققين[4]: هذا ينتقض بأشعة الكواكب النيرة.

---

(١) في النصوص المتبقية عن انباذوقليس نجد هذا المذهب الأول والثالث أي القول بان الشعاع يخرج من العين والقول بان المرئي ينبعث منه صورة أو ضوء ياتي إلى العين انظر فريمان كتابها Ancilla- السابق فقرات٨٥-٨٩.

(٢) في س (بكيف..) وفي المطبوع (يكيفه الهواء بكيفية).

(٣) هذا قريب من راي أرسطو على ان أرسطو يرى ان المحسوس أو المرئي يطبع صورته في الهواء فينقلها إلى الحاس أي العين كتاب (النفس السابق الباب الثاني) الفصل السابع ص ٦٠ فما بعد وعن الرازي وابن سينا والغزالي انظر المصادر أول هذا المبحث.

(٤) يقصد المؤلف بقوله: (بعض المحققين هو الشيخ نصير الدين الطوسي في كتابه (تحصيل المحصل) ص ١٧٣، وفي رد ابن المطهر الحلي على آراء شيخه في مثل هذه المسألة المعقدة، دليل على تمكنه من موضوعته، وقدرته على الدفاع عن أفكاره بصيغ تدل على عبقرية هذا الرجل....).

وهذا ليس بصحيح لأنا لا نقول إن الشعاع ينحدر من تلك الكواكب حتى يلاقي الأجسام السفلية بل محاذاة النير[1] لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف، لا بانتقال من النير إليه.

أما الثاني: فلأن الإبصار لو توقف على الإحالة لكان الإبصار مع المشاركة أتم منه مع الانفراد، ضرورة ازدياد الإحالة في صورة الاشتراك، ولا[2] عين العصفور كيف يعقل خروج نور منها يقتضي إحالة الهواء العظيم.

أما الثالث: فلأنه يقتضي انطباع العظيم في الصغير، وهو محال.

أجابوا عنه بأنه قد ينطبع العظيم في الصغير كما في المرآه وليس هذا[3] بصحيح، لأن العظيم[4] لاينطبع في عظمه مع الصغير بل تنطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار، ولايمكنهم القول ههنا بمثل ذلك، لأن البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره.

وأيضاً فكان يجب أن لايرى البعيد على بعده والصغير على صغره.

والحق عندنا أن البصر إذا قابل المرئي مع شروط الإدراك، حصل الإدراك للنفس، فالمقابلة سبب معد لا بسبب[5] الانطباع ولا بخروج الشعاع.

سر: زعم بعض القائلين بالانطباع أنه ينطبع في المرآه صورة المحاذي ثم تنطبع من تلك الصورة صورة أُخرى في العين.

وأصحاب الشعاع قالوا بخروج الشعاع من العين إلى المرآة، وينعكس[6] عنها لصقالتها إلى الوجه مرئياً[7].

والقولان باطلان لما مر مع زيادة بيان.

---

(١) في المطبوع (بجسم).

(٢) في س (ولاه عين)وفي المطبوع (ولان عين العصفور...).

(٣) في المطبوع وفي س (وهذا ليس).

(٤) في س (غير منطبع).

(٥) في المطبوع وفي س، (لاسبب...)

(٦) كلمه (عنها) ساقطة من المطبوع و (س)

(٧) العبارة في المطبوع وثيا وفي س (الوجه فيصير الوجه).

أما الأول: فلأن الانطباع لابد وأن يكون في موضع معين وحينئذ يستحيل[1] تغيره لانتقال ثالث ...

أما إبطال الثاني: فلأن انعكاس الشعاع عن المرآة، إما لصلابتها أو لملاستها أولهما والأول[٢٩٢] والثالث باطلان بالماء.

والثاني أيضاً باطل، لأنه إما أن تعتبر في ذلك السطح الكبير المتصل الأجزاء، وهو باطل، لأن الشعاع الخارج عن العين يكون عند الخروج في غاية صغر الأجزاء، ويلاقي طرف كل خط منه حيزاً مساوياً له، وينعكس عنه، ولا يقع له فيما يزيد عليه أو لا يعتبر كبر السطح فكان يجب الانعكاس عن السطوح الخشنة لأن سبب الخشونة الزاوية ولا بد في الزوايا من سطوح مُلس وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية[2].

سر: خرَّج القائلون بالانطباع رؤية الشيء الواحد شيئين على أسباب:

أحدها أن الآلة المؤدية للشبح الذي في الجلمدية[3] إلى ملتقى العصبتين[4] يعرض لها اتصال فلا يتقاطعان بل يؤدي كل واحد منها شبحاً على حدة، والإدراك إنما هو عند الملتقى فيحصل خيالان يحسب أنهما شيئان[5].

وثانيهما أن يقع للروح الباصر[6] حركة وتموج تتقدم[7] لأجلها عن موضع التقاطع فيؤدي الخطان اليه خيالان[8]. وثالثها أن يقع للروح تقدم وتأخر على سبيل السرعة حتى تقع لها حركتان متضادتان: حركة إلى الحس المشترك، وحركة عنه كأنها إذا أدت الصورة إلى الحس المشترك رجع منها جزء يقبل ما تؤديه القوة

---

(١) في س (تعينه).

(٢) الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية: «فلابد في تلك الزوايا من سطوح مِلس». ج٢، ص٣١٠.

(٣) في المطبوع وفي س، (الجليدية...).

(٤) في المطبوع وفي س، (العصبين...).

(٥) في س (سبيان).

(٦) في س (الناظر).

(٧) في المطبوع وفي س (يتقدم).

(٨) في س،والمطبوع في (خيالين) ولعل للمصنف تمزج آخر أو لعلها خيالات ؟..

الباصرة وذلك لسرعة الحركة كأنه لما زال القابل[١] الأول من الروح عن مركزه لاضطراب حركته، خلفه جزءٌ آخر يقبل[٢] قبوله قبل أن ينمحي عن الأول[٣] فيقع للروح التجزيء إلى جزء متقدم وآخر متأخر[٤].

قال أصحاب الشعاع: إنه قد يحصل بين أيدينا جسمان بعد أحدهما عشرة أذرع وبعد الآخر ذراع، ولايكون الأقرب مانعاً عن رؤية الأبعد، فإذا جمعنا[٥] نظرنا إلى الأقرب، رأينا الأبعد شيئين، وبالعكس. ومن المحال أن يبقى تركيب العصبتين في حالة واحدة، وأن لايبقى. [٢٩٣]

وأيضا فالروح الدماغي لطيف يستحيل بقاؤه من غير تقدم وتأخر في أكثر الأمر، فكان[٦] يحصل الحول غالباً لأكثر الناس.

ثم إنهم عللوا هذا، على مذهبهم، بأن الشعاع الخارج من العين يكون على شكل مخروط قاعدته عند المرئي وقوة هذا الشعاع إنما هو في سهمي المخروط، وهما يلتقيان عند المبصر. أما في حق الأحول فلا يجتمعان فيدرك الشيء شيئين.

سر: المرئيات بالذات إنما هي[٧]: الضوء، واللون، فههنا ثلاثة مقاصد.

الأول: المرئيات إنما هي: الضوء[٨] واللون، والأطراف، والحجم، والبعد، والوضع، والشكل، والتفرق، والاتصال، والعدد، والحركة، والسكون، والملاسة،

---

(١) في المطبوع وفي س (المقابل).

(٢) في المطبوع وفي س،(فقبل...).

(٣) في س، (المتجزئ...).

(٤) في س، (المتقدم...).

(٥) كلمة " جمعنا " ساقطة من س.

(٦) في س (وكان).

(٧) في المطبوع هو خلاف الاصل وهو بخط المؤلف، معللاً ذلك انه (هو، هنا، الافراد والتذكير باعتبار الخبر) وعلل استعمال (هي) في السطر التالي (فاعتبار المرجع)، ص ٣٧٩.

(٨) في س اللون واللون.

والخشونة، والشفيف، والكثافة، والظل، والحسن، والقبح[1]، والتشابه والاختلاف، والظلمة، والترتيب والاستقامة، والانحناء، والتحدب، والتقعير والكثرة والقلة.

أما الأطراف فقيل إنها مرئية بالذات.

وهو خطأ.

فإنا إنما ندرك السطح، والجسم بواسطة الضوء واللون.

وأما الحجم فإنه داخل تحت الجسم.

والبعد غير مرئي بالذات فإنا مالم نر بين المتباعدين جسماً ذا لون، لم ندرك البعد بينهما كما في الكواكب.

والوضع إنما يدرك بواسطة الضوء واللون.

والشكل داخل تحت الوضع.

والتفرق يدرك بواسطة حصول الجسمين المتفرقين الملونين في مكانين. وكذلك العدد. والاتصال إنما يدرك بواسطة المقارنة.

والحركة لا تدرك إلا عند اختلاف أوضاع الجسم المتحرك من الأجسام الملونة.

والسكون إنما يدرك لثبات[2] وضع الجسم من تلك الأجسام.

والملامسة الملاسة والخشونة[3] من باب الوضع.

وأما الشفافية فالحق أنها غير مرئية.

نعم، إذا علمنا حصول جسم بين أيدينا ثم شاهدنا ما وراءه، حكمنا بأنه شفاف.

والكثافة إنما تدرك بواسطة اللون.

والظل من باب الضوء.

والحسن والقبح من الأحوال العارضة بسبب تركب اللون.

---

(١) في س (القبيح).

(٢) في المطبوع (بثبات).

(٣) في س الخشانة.

والشكل.[٢٩٤] والمشابهة والاختلاف من مدركات النفس عند إدراك الحس معروضهما. والظلمة غير مرئية.

والترتيب من باب الوضع. والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعير من باب الشكل.

والكثرة والقلة من باب العدد ...

فإذن[1] ظهر أن الأشياء المرئية بالذات ليست إلا الضوء واللون.

الثاني: في الضوء. وهو من باب الكيف، ولاحاجة إلى تعريفه.

وقد ظن بعضهم أنه جسم.

وهو خطأ فإن الجسم إذا زاد ضوءه ازداد ظهوراً ولو كان الضوء جسماً لكان الحال بالعكس. وفي هذا نظر.

واعلم أن الضوء إن كان للشيء من ذاته، سمي ضوءاً، وإن كان مستفاداً سمي نوراً، وأما اللمعان الذي يترقرق على الأجسام، ويستر لونها حتى كأنه شيء يفيض عنها، فإن كان للشيء من ذاته، فهو الشعاع، كما[2] للشمس وإن كان مستفاداً، فهو البريق كما في المرآة.

والضوء منه أول، وهو المستفاد من مقابلة الشمس ومنه ثان، وهو المستفاد من المقابل لمقابل الشمس كما تضيء الأرض قبل[3] الطلوع والغروب لمقابلة الهواء المقابل للشمس لها، وهذا الضوء هو المسمى بالظل.

وأما الظلمة فإنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً.

الثالث: في اللون، وهو من باب الكيف وهو متصور بأنواعه تصوراً أولياً.

وقد يذكرون الخواص لبعض الأنواع لا على سبيل التعريف، كما يقولون: السواد قابض للبصر والبياض بالعكس، لكن قد ذهب قوم إلى أنه لا وجود للألوان

---

(١) في س فإذا.

(٢) في المطبوع وفي س في الشمس.

(٣) في س بعد الغروب والاصوب عند الغروب.

بالحقيقة، والبياض[١] إنما يتخيل عند مخالطة الهواء للأجسام الشفافة كما في زبد الماء والثلج.

والحق أن البياض قد يكون لهذا الأمر وقد يكون صفة حقيقية.

ومن الناس من سلم أن البياض والسواد كيفيتان حقيقيتان والبواقي إنما تحصل من تركيبهما. والحصر مشكل.[٢٩٥] والاستناد محتمل.

واعلم أن اللون كما هو موجود بالفعل حال الإضاءة، فهو موجود حال الظلمة.

وزعم الشيخ أنه لا وجود له في الظلمة. قال: لأن عدم الرؤية إما أن يكون لعدمه، أو لأن ظلمة الهواء عائقة عن الرؤية. والأول هو المطلوب.

والثاني باطل وإلا لحجبت الكواكب[٢] عن الرؤية. ولأن الهواء ليس فيه كيفية مانعة من الإبصار، فإن الجالس عند النار لايبصر المتباعد عنها، والمتباعد يبصره، ولو كانت الظلمة قائمة بالهواء حاجبة عن الأبصار لما اختلف الحال.

وهذا الكلام رديء جداً، فإنه قد يكون عدم الإبصار لعدم شرط هو الضوء.

وقال أيضاً: اللون إنما هو كيفية ينفعل عنها البصر، فإذا لم ينفعل عنها البصر في الظلمة فليس بحاصل.

وللمانع[٣] أن يمنع هذا ويقول لا نسلم أن حقيقة اللون هو ما ذكرتم، فإن انفعال البصر إنما يتبع حقيقة ثابتة فإذا لم تثبت ثم حقيقة لم يوجد الانفعال.

فإن قال: أن الانفعال لازم له، كان للمانع أيضاً إن يمنعه، وتقول إن الشيء قد يكون متلوناً ولايكون مرئياً بالفعل لعدم حضور باصر أو لاختلال[٤] آلة البصر[٥] أو لعدم تعمد أو لفقدان الضوء.

---

(١) في س (فالبياض).

(٢) في س لحجب.

(٣) في س و المانع، وفي المطبوع (لمناع).

(٤) في س اختلاف.

(٥) كلمة (آلة) ساقطة من المطبوع وفي س.

سر: أما القوى الباطنة فخمس[1]:

أولها الحس المشترك: وهو قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ[2].

ومبادئ عصب الحس، تجتمع عنده مثل المحسوسات.

واستدلوا على إثباته بأنا نحكم على هذا الملون بأنه صاحب طعم ما، فلابد من قوة مدركة لهما، والنفس لا تدرك الجزئيات فلابد من قوة واحدة يجتمع فيها هذان الأمران حتى يتم الحكم، وهو المراد بالحسن المشترك. وأيضاً نرى القطر النازل خطاً مستقيماً. والشعلة الجوالة كالدائرة مع أنه ليس في نفس الأمر كذلك، فلابد من ارتسام النقطة في قوة[3] للإنسان وقبل انمحائها تحصل النقطة في مكان آخر، فترتسم الصورتان معاً في القوة فيحسب خطاً.

وأيضا النائم والمبرسم يشاهدان صوراً، ويحكمان بثبوتها مع أنه ليس في الخارج. [٢٩٦] قيل على الأول على سبيل المعارضة: إنّا نحكم على " زيد" أنه إنسان وليس المدرك لهما شيئاً واحداً.

وعلى الثاني: أنه يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء بأن يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه، فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكلان، ويرى خطأ. على أنه يمكن أن يكون الارتسام

---

(١) هذا كله سائر على ترتيب ما نجده في كتاب (النفس) لأرسطو المقالة الثالثة وكذلك كرم: من ٢٠٨-٢١١ نجد ذلك عند ابن سينا الشفاء القسم الخاص بعلم النفس من الطبيعيات براغ ١٩٥٦، ص١٤٥-١٨٠، والنجاة ص١٥٨، والاشارات الطبيعيات نمط ٣ فصل (٧-١٠) ص٣٥٩-٣٩٢، ولكن لابد من التنبيه إلى ان هذه المباحث كما ظهر يظهر اكثير تفصيلاً وغنى بما تراكم في بحوث المشائين بعد أرسطو من خلال المشاهد والتراكمات العلمية وهذا كافٍ لاجراء مقارنات ودراسات حول ما قدمه فلاسفتنا العلماء.

(٢) عند أرسطو الحس المشترك مركزه القلب لا الدماغ، كرم،ص٢٠٩، بينما عند ابن سينا مركز الحس المشترك وسائر القوى الباطنة الدماغ وبالنسبة للحس المشترك مركزه أول التجويف المقدم من الدماغ، النجاة ص١٦٣.

(٣) كلمه قوة ساقطة.

إنما هو في البصر. والعلم بأن[1] البصر لاترتسم[2] فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني. والتجربة لا تفيده.

وعلى الثالث ان مشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة.

أجاب بعض المحققين عن الأول: بأن المدرك لهما هو النفس الناطقة لكن لأحدهما بآلة وللآخر بغير آلة.

وعن الثاني أن بقاء الشكل السابق عند حصول تشكل بعده تقتضي الخلاء، فإن التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه، وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء. وأما تجويز الارتسام في البصر فإنه محال، لأنه مع القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر، ولا يكون في حكم المقابل.

وعن الثالث أن إنكار مشاهدة النائم والمرض سفسطة. أما إثبات قوة للإنسان يدرك بها الأشياء بعد الغيبة فإنه غير مستبعد فضلاً عن أن يكون محالاً.

أقول: على الأول إذا جاز أن يكون الحاكم هو النفس من غير افتقار إلى آلة في الأمر الكلي، جاز أن يكون الحاكم ههنا هو النفس مع افتقار إلى آلتين إحداهما آلة الذوق والأُخرى آلة البصر، فان مع حصول هاتين الآلتين يمكن الحكم من النفس أن صاحب هذا اللون هو صاحب هذا الطعم.[٢٩٧]

فإن قلتَ: قد نحكم بأن صاحب هذا اللون صاحب هذا الطعم من غير إدراك الطعم في الحال، والذوق لا يبقى فيه ما يدركه بعد المفارقة.

قلتُ: يكفي في هذا إثبات قوة، هي الخيال، حافظة للمدركات بعد الغيبوبة .

وعلى الثاني أن لمانع[3] أن يمنع كون التشكل[4] إنما حصل بسبب الإحاطة، وإنها تزول بعد زوالها، وما ألزمه في ارتسام البصر[5] بأنه إدراك لما لا يكون في الخارج، ولا يكون مقابلاً، ولا في حكم المقابل، فهو مشترك بين الأمرين.

---

(١) في س (ان).

(٢) في المطبوع وفي س، (يرتسم ...).

(٣) في س (الممتنع).

(٤) في س الشكل.

(٥) في س وأما ما الزمه في الارتسام عند البصر.

وثانيهما الخيال: وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الأول يجتمع فيها مثل جمع المحسوسات بعد الغيبوبة حافظة لها، وهي خزانة الحس المشترك.

واستدلوا على مغايرته للحس المشترك: بأنه حافظ، والحس قابل، وهما متغايران، كما في صورة[1] الماء.

ولأن القبول والحفظ لو صدرا عن قوة واحدة لصدر عن الواحدة أكثر من واحد.

وأيضا الفرق واقع[2] بين حصول الصورة، والذهول عنها، والنسيان لها، فالاستحضار[3] هو حصول الصورة في القوتين، والذهول زوالها عن المدرك وانحفاظها[4] في الخزانة، والنسيان زوالها عنهما.

وقيل عن الأول أن تغاير قوتي القبول والحفظ في صورة الماء لا يستدعي التغاير مطلقاً، فإن التمثيل غير مفيد.

وأما كون الواحد لو صدر عنه القبول والحفظ، لصدر عن الواحد أكثر من واحد، فمعارض بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة وبالنفس الفاعلة لأفعال مختلفة.

وأيضاً الخيال إذا كان حافظاً، وجب أن يقبل حتى يمكنه الحفظ.

وعلى الثاني أن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي[5] القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك.

وعلى هذا التقدير جاز أن تحصل الصورة في الحس المشترك من غير إدراك[6].[٢٩٨] وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع حصول الاحوال الثلاث لها فإن جعلتم الحافظ لها العقل الفعال، قلنا: فليكن هو حافظاً للحس المشترك.

---

(١) كلمة فبصورة ساقطة من س... ومن المطبوع.

(٢) في المطبوع (الفرق حاصل).

(٣) في س، (والأستحضار...).

(٤) في س، (وانخفاضها...).

(٥) في س (تقتضي).

(٦) في المطبوع وفي س الإدراك.

أجاب بعض المحققين عن الأول: بأن الماء لم يذكر على سبيل التمثيل بل برهاناً على حكم جزئي مناقض للحكم الكلي، بأن القابل هو الحافظ.

وصورته من التشكل[1] الثالث الماء قابل، الماء ليس بحافظ. فبعض القابل غير حافظ، وهو يدل على تغاير القوتين.

وعن المعارضة بالحس والنفس: بأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالذات شيئاً واحداً.[2] ثم يتكثر بقصد ثان إذا اختلفت جهات الصدور، فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصورة المادية ثم يصير مستثبتاً للألوان والأصوات وغيرها بقصد ثان، وذلك لانقسام تلك الصورة إليها كالبصر الذي فعله إدراك اللون، ثم يصير مدركاً للضدين لاشتمال اللون عليهما وكذلك النفس.

وأما الخيال فإنه قد يجتمع فيه القبول والحفظ لقوتين فيه، فإنه لا استبعاد[3] في ذلك، واجتماعهما في شيء[4] لا يدل على وحدة مصدرهما، لإمكان اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالأرض.

نعم افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين...

وعن الثاني أن الإدراك هو حصول الصورة في المدرك لحصوله في الآلة، والصورة حالة الذهول حاصلة في الآلة لا في المدرك، فلا يقع إدراك، والعقل الفعال ترتسم فيه المعقولات دون المحسوسات فأمكن أن يكون حافظاً للنفس دون الحس المشترك.

أقول على الأول: القياس لاشك في انتظامه وإنتاجه الحكم الجزئي لكنه لايدل على مغايرة كل قابل لكل حافظ، وعلى هذا التقدير جاز أن يكون الأمران متحدين ههنا.

---

(١) وفي س، (الشكل)، وفي المطبوع جملة (من التشكل الثالث) ساقطة.

(٢) كلمة (ثم) ساقطة في المطبوع.

(٣) في المطبوع وفي س (فلا استبعاد).

(٤) في المطبوع وفي س (شيء واحد).

وقوله الحس المشترك يدرك الأمر العام. وبواسطته يدرك الأمور المندرجة تحته، معارض ههنا بمثله،[٢٩٩] فإنه يجوز أنه يكون الحس المشترك يصدر عنه مطلق الارتسام الذي هو أعم من القبول والحفظ، ثم يصدر هذان الأمران عنه بقصد ثان.

وأما الخيال فإنه يستحيل[١] أن تكون[٢] له قوتان بإحديهما يحفظ وبالأُخرى يقوى[٣] وإلا لزم التسلسل.

وعلى الثاني[٤] أنه يجوز أن يكون حافظ آخر غير العقل الفعال على أنه مبني على ان النفس لاتدرك الجزئيات. وهو ضعيف.

وثالثهما الوهم: وهو قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ تحكم أحكاماً جزئية وتدرك في المحسوسات معان غير محسوسة جزئية.

قالوا فهي من حيث أنها تدرك المعاني الجزئية كانت مغايرة للنفس، ومن حيث أنها تدرك ماليس بمحسوس، لاتكون[٥] حساً مشتركاً ولا خيالاً.

ولايخفى ضعف هذا الكلام[٦].

قالوا: وهذه القوة هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كما لحكم العقلي بل حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

ورابعها المتخيلة: وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الأوسط لها أن تركب وتفصل بعض المعاني من بعض وتركب أيضاً الصورة الحسية مع المعاني وتفصلها، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة قيل على هذا: هذه القوة إن كان لها إدراك، كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً معاً، وإلا

---

(١) في المطبوع وفي س فيستحيل.

(٢) في س يكون.

(٣) في المطبوع وفي س (بعبل) ولعله الاصح في الاصل (يقوى).

(٤) في المطبوع وفي س، (وعلى الثالث).

(٥) في س (لا يكون).

(٦) في س (هذا المعقول).

بطل القول بأن القاضي على الشيئين لابد وأن يحضره المقتضي عليها، ولأن استخدام الوهم لها تصرف فيها، فالوهم مدرك ومتصرف معاً.

أجاب بعض المحققين عن الأول بأن هذه غير مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي الحضور لا الإدراك.

وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً، ومتصرفاً من وجهين مختلفين أحدهما يحسب ذاته والآخر بحسب آلته[1] وكلاهما بحسب التين[2].[٣٠٠]

وقد اعترض على إثبات القوة، فقيل: هذه القوة إذا لم تكن مدركة كيف تركب وتفصل فإن هذا الفعل إن كان طبيعياً، لم يكن على جهات متنافية[3] كتفصيل شيء وتركيبه وإن كان إرادياً فالإرادة إن كانت لها كانت مدركة، وإن كانت لغيرها، لم تكن إرادة كلية، لأن الإرادة الكلية لا تقتضي التفصيل والتركيب الجزئيين، بل لابد من إرادة جزئية وهي لابد لها من تصور جزئي لتفصيل جزئي وتركيب جزئي.

وتخصصه إنما يكون لتصوير ذلك الحكم الخاص والصور الخاصة حتى يتعين له ارادة جزئية خاصة، وذلك[4] الشيء إذا جمع التصورات الخاصة والأحكام الخاصة الجزئية، فله الجمع والتفصيل بذاته، فلماذا يحتاج إلى متخيلة ؟ وما الذي دل عليها إلا التفصيل والتركيب.؟

<u>وخامسها الذاكرة</u>: وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ أحكام الوهم وجميع تصرفات المتخيلة والوهمية. ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك. وهذه القوة تسمى متذكرة وحافظة، فكونها حافظة[5] لصيانتها ما فيها.

---

(١) في س القه، وفي المطبوع (بحسب آلة).

(٢) في س (التعين)....

(٣) في س (متباينة).

(٤) في س،(بذلك الشيء...).

(٥) في س، (مفكرة...).

وكونها متذكرة لسرعة استعدادها لاستشابتها[1] والتصور[2] بها مستعيدة إياها إذا فقدت، وذلك عند إقبال الوهم بقوته[3] المتخيلة مستعرضاً[4] واحداً واحداً من الصور.

واستدلوا على اختصاص كل قوة بآلتها بأن الفساد إذا تطرق إلى تجويف اختلت القوة المنسوبة إليه.

وبهذا استدلوا على مغايرة القوى، فإن تجويف كل قوة إذا أصابته آفة اختلت تلك القوة مع بقاء غيرها.

وقد يستدلون أيضاً أن القوة الواحدة لايصدر عنها أمران. وهذان الوجهان فاسدان.[٣٠١]

أما الأول فلاحتمال أن يكون ذلك التجويف شرطاً لكمال إدراك القوة المنسوبة إليه من غير حلول فيه.

ثم كيف يمكن هذا العرض في القوة الوهمية والمتخيلة وتجويفهما واحد.

أما الثاني فإنه هذا لو سلم لكان في الأمور المجردة من حيث بساطتها لا في القوى البدنية التي لها تركيب مع المواد والأعضاء، وتصرفات النفس غير ذلك لما يقتضي التكثر.

سر: وأما قوة التحريك فإنها تنقسم إلى قوة محركة على أنها باعثة، وإلى قوة محركة على أنها فاعلة.

فالباعثة هي القوة الشوقية فإنه الحيوان مالم يشتق إلى ما يدركه حساً أو عقلاً أو خيالاً، لا يتحرك إليه بالإرادة. والشوق غير الإدراك فإنا قد ندرك أشياء لايقع لنا إليها شوق. والشوق إنما يكون لجذب ملائم أو لدفع منافر والأول هو

---

(١) في س (لانتسابها).

(٢) في س (التطور...).

(٣) في المطبوع وفي س (بقوة).

(٤) في س،(متعرضاً...).

القوة الشوقية الشهوانية، والثاني هو القوة الغضبية[1]، والفاعلة هي القوة المحركة في الأعصاب والعضلات، يصدر عنها تشنج العضلات لجذب[2] الأوتار والرباطات وإرخائها.

وأثبتوا قوة أُخرى هي الإجماع. قالوا: لأنه قد يكون شوق ولا إجماع[3]. ولعل لمنازع أن يطعن في هذا، ويجعل الإجماع قوة الشوق.

واعلم أن اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس والقوى المحركة في أمور ظاهر البدن بالإرادة، وليس استعمال الحاسة بالفعل شرطاً لليقظان، بل هي حالة يتأتى فيها هذا الفعل.

والنوم مقابل لها، وهو حالة إعراض النفس عن الأمور الظاهرية[4] إلى الأمور الداخلية إعراضاً طبيعياً لا كالإغماء والغشيان.

وتنجذب الروح في النوم من الظاهر إلى الباطن. فتتعطل الحواس الظاهرة، لأن النفس إنما تتعلق أول تعلقها بالروح، وهو جسم لطيف حار يتولد من القلب، ويحصل من لطافة الأخلاط وبخاريتها وهو حامل جميع القوى،[٣٠٢] فاذا انصب إلى داخل، لم يبق له تعلق بالظاهر، فيعطل[5] إدراك النفس بالأعضاء الظاهرة،[6] وقد يحدث النوم لمعاونة[7] القوة الطبيعية، فإن النفس إذا اشتغلت بجانب، ينقطع عنها الجانب الآخر.

---

(١) في س، (القضية...).

(٢) في س، (ليحدث...).

(٣) في المطبوع وفي س، (ولا إجماع فيه...).

(٤) في س " الظاهرة ".

(٥) في المطبوع وفي س فيتعطل.

(٦) يقول الرازي في (المباحث المشرقية): إذا انصبت تلك الروح إلى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة، وذلك هو اليقظة، وان لم تنصب الروح إلى الحواس أو رجعت عنها بعد انصبابها إليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم ا.ج٢، ص ٣٢١،وفصل ذلك أيضاً، أبو البركات البغدادي في كتابه المعتبر، الطبيعيات، ج، ص ٤١٨.

(٧) في الأصل المعاوقة.

وقد يكون لتحلل الروح وضعفه، فيقصر عن الانبساط، ويغور[1] وتتجذب معه القوة البدنية لأنه هو حاملها.

وهذا التحلل قد يكون من كثرة الحركات البدنية، وقد يكون من كثرة الأفكار فيتحلل أكثر مما يرد من المدد[2] .

والفكر قد يكون سبباً للنوم، فإنه يعرض منه تسخين الدماغ (فتتجذب الرطوبات إليه لأن الرطوبة تتجذب إلى حيث تغلب فيه الحرارة فيمتلئ الدماغ[3]) من الرطوبة، ويثقل، ويعجز عن الحركة. وقد تمتلئ الأعصاب وتنسد من أبخرة فلا يبقى للروح منفذ.

وقد يكون لغلظ الروح وجموده بسبب البرد. وقد يحصل انقباض للروح إلى داخل بسبب الخوف فيعرض النوم[4].

سر: من شأن القوة المتخيلة التصوير والتشبيح، ولو خليت وطباعها لما فترت[5] عن هذا الفعل، يصدها عن هذا أمران:

أحدهما انتقاش الحس المشترك[6] بالصور الكثيرة الخارجية بحيث لا يبقى من اللوح شيء إلا وقد اشتغل بالانتقاش فلا يبقى قابل لما تصوره المتخيلة.

الثاني: جذب العقل أو الوهم، واستعمالها فيما يرومانه بصدها عن العمل.

ففي حالة النوم يزول أحد الشاغلين وهو الأول وفي حالة المرض يزول أحدهما وهو الثاني، فإن النفس إذا التفتت إلى البدن، واشتغلت بتدبيره، أعرضت عن هذه القوة، فتأخذ في التصوير والتشبيح في هاتين الحالتين،[٣٠٦] وينطبع ما تصوره في الحس المشترك[7]، فتصير مشاهدة لان المشاهدة كونها مستفادة من الخارج، بل

---

(١) في المطبوع (ويعود).

(٢) في س المستمد، وفي المطبوع (الجد)، وهو خلاف رسم الكلمة بخط المصنف... .

(٣) بين العلامتين ( ) ساقطة من س.

(٤) الخوف ومثله عند الرازي المباحث،ج٢،ص٣٢٣.

(٥) في س، (قربت...)، وفي المطبوع (لما قرب) وهي خلاف رسم الكلمة بخط المصنف... .

(٦) كلمة (المشترك) ساقطة من س.

(٧) في س، (فيصير...).

لحصول المشاهدة في الحس المشترك، وهذه الصور التي تركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة، فالكاذبة على ثلاثة أوجه:

إحداها أن الإنسان إذا أحس بشيء، وبقيت صورة المحسوس في الخيال فبعد النوم ترتسم تلك الصورة في الحس المشترك.

وثانيها: إن المفكرة[1] تألف صوره تؤلفها[2] وترتسم في الخيال فعند النوم ترتسم بالحس المشترك.

وثالثها: قد يتغير مزاج الروح الحامل للمتخيلة فتتغير أفعالها، فالمشاهد للنيران يتغير مزاجه إلى الحر.

<u>وأما الصادقة</u>: فإنما تكون لأن جميع الأمور الكائنة مرتسمة في العقول، وللنفس اتصال بها، والعائق لها الاشتغال بالبدن مع اتفاق فراغها تميل إلى الاتصال لكونه أليق بها، فينطبع فيها ما هو أقرب إليها من الأهل والولد. والمتخيلة: من شأنها المحاكاة فتحاكي[3] تلك[4] المشاهدات الكلية بصورة جزئية[5]، وتتطبع في الحس المشترك، فتصير مشاهدة، فإن كانت تلك الصورة شديدة المناسبة للمعاني الكلية حتى لا يقع تفاوت بينها إلا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا[6] غنية عن التعبير وإن كانت ضعيفة المناسبة، كما يقع بين الشيء وضده أو لازمه افتقر إلى التعبير وإن لم تقع مناسبة كانت[7] أضغاث أحلام.

وربما رأى الإنسان تعبير رؤياه في رؤياه، فيكون ذلك تذكراً،[٣٠٤] فإن القوة المفكرة كما تنتقل من الأصل إلى المحاكاة للمناسبة قد تنتقل من المحاكاة إلى الأصل بسبب تلك المناسبة، وأكثر من يتفق له ذلك من تكون همته مشغولة بما

---

(١) في س، (ان الفكرة...).

(٢) كلمة (تؤلفها) ساقطة من س، وفي المطبوع الجملة (ان الفكرة تؤلف صورة...).

(٣) في س(المحاكات).

(٤) كلمه(تلك) ساقطة من س.

(٥) في س(تصورات ...).

(٦) كلمه (غنية) ساقطة من س.

(٧) في س(كان).

رأى، فإذا نام بقي الشغل به بحاله، فأخذت القوة المتخيلة تحاكيه بعكس ما حاكت أولاً.

وقد يعرض لها أن تتخيل فعلها مرة أُخرى، فترى[1] كأن مخاطباً يخاطبها بذلك.

ومن الناس من يكون أصح أحلاماً وذلك إذا كانت نفسه قد اعتادت الصدق، وقهرت التخيل الكاذب. ويجب أن يكون أعدل الناس مزاجاً فإن يابس المزاج وإن كان حفظه جيداً، لكنه لا يقبل جيداً، والرطب بالعكس، والحار المزاج مضطرب الحركات، وبارده بليد..

(١) في س (فيرى).

المبحث الخامس:

في القوى الإنسانية[1]

وللنفس اعتباران:

أحدهما تدبر البدن.

والثاني، إدراك المعقولات فلها قوتان بحسب هذين الاعتبارين.

فالقوة التي بها تقبل النفس على تصرفات البدن تسمى عقلاً عملياً.

والقوة التي بها تقبل النفس على ما تفيدها المعقولات تسمى عقلاً نظرياً[2].

---

(١) جرت العادة عند أرسطو والمشائين أن يسمى هذا القسم بالقوة الناطقة كما عند أرسطو، النفس، الكتاب الثالث كله ص ٩٣ فما بعد كذلك كرم ص ٢١١ فما بعد والقوة العقلية عند الكندي انظر: الرسائل ص ٧٩ فما بعد وعند ابن سينا النجاة ص ٢٠٨ وأطلق الحلي عليها اسم القوى الإنسانية وهو صحيح أيضاً لا من سبق يرون أن هذه القوة الناطقة أو العقلية خاصة بالإنسان وحده وظاهر أن البحوث العلمية اليوم ترى أن بعض الحيوان يقبل بشكل أو بآخر بينما كانت النظرة النفسية القديمة ترى ان الفارق بين الحيوان والإنسان هو فارق نوعي بيلوجي وقطعي انظر حول بحث القوى الانسانية النجاة الطبيعيات ص ١٦٣ فما بعد والشفاء قسم النفس (براغ) ص ١٨١ فما بعد والغزالي المقاصد يسميها النفس الانساني ص ٣٥٩ على ان أرسطو يعترف بان بعض الحيوانات وهو العدد الاقل توجد فيه قوة الاستدلال والتفكير النفس الكتاب الثاني المقالة الثالثة ٤١٥. والجملة هنا عامة وربما اراد الاقل الانسان فقط كذلك عن مفهوم القوى الانسانية انظر الرازي المباحث ج٢ ص ٣٤٥ فما بعد مطولا والبغدادي المعتبر ج٢ فصول ١١ ٣٠ من القسم السادس خصوصاً الفصل ٢٢ ٢٤، وابن سينا الاشارات ق ٢ نمط ٣ الفصل العاشر ص ٣٨٧ فما بعد إلى الفصل ١٦ ص ٤٣٠ حيث يتكلم عن القوة القدسية والاشراق والحدس واقسام العقل إلى المستفاد.

(٢) هذا هو تقسيم أرسطو نفسه وتبعه في ذلك معظم فلاسفتنا سواء عند الفارابي، السياسات، حيدر آبار ١٣٤٩هـ ص٤ أو عند ابن سينا الشفاء، النفس، ص٤-٥٢، والنجاة ص١٦٥.

والعقل لفظ مشترك بين هذين المعنيين، وليست النفس عبارة عن هاتين القوتين.

قال بعضهم: لأن[1] القوة عدمية، والنفس وجودية.

وفي الصغرى نظر، فإن القوة تطلق بالاشتراك على معان:

أحدها: المعنى الذي يصير به الشيء فاعلاً أو منفعلاً.

وهو[2] ليس بعدمي.

والثاني: القوة التي بمعنى الاستعداد، وهو أمر عدمي، والفرق بين هذين الأمرين واقع[3]، فإن الأول قد يجتمع مع المقوى عليه بخلاف الثاني.

وليست هاتان القوتان صورتين للنفس حتى تكون النفس مادة لهما، فإنا قد أبطلنا تقوم مادة واحدة بصورتين.

والحق عندي في هذا الموضوع أن هذه القوة ليست إلا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وإن النفس واحدة[4] تارة تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما فوقها فتوخذ قابلة لما ينطبع فيها من المعقولات فيكون فيها انفعال للانطباع.[٣٠٥]

وتارة تؤخذ باعتبار قياسها إلى مادونها وهو البدن، فتؤخذ فاعلة ومحركة له، فيكون فيها فعل، ولا استبعاد في صدور فعل عن شيء واحد منفعل لا باعتبار وجود جهات فيه بل باعتبار نسب وإضافات يفرضها العقل بالقياس إلى أمور خارجة عنه.

واعلم أن العقل العملي يقال بالاشتراك على معان ثلاثة:

أحدها القوة التي بها يكون التمييز بين الحسنة والقبيحة.

والثاني: المقدمات التي تستنبط منها الأمور الحسنة والقبيحة.

---

(١) في س (ان).

(٢) في س (وهذا).

(٣) في المطبوع (واضح) خلاف ما رسمه المصنف بخطه الشريف بوضوح.

(٤) الحلي هنا شانه شان أرسطو ومدرسته يقول بنفس واحدة لا نفوس بخلاف افلاطون والمصادر قبله عن وحدة النفس أرسطو النفس، كذلك، ك. ١، مقالة ٦٠ ص ٣٧.

والثالث: فعل الأمور الحسنة والقبيحة.

والمقصود ههنا هو الأول ...

والعقل النظري يقال بالاشتراك على معان خمسة:

الأول: الجوهر المستعد لقبول التعقلات.

الثاني[١]: العقل الهيولاني، وهو أن لا يحصل في الجوهر المفروض شيء من التعقلات، بل يكون قابلاً لها.

والثالث[٢]: العقل بالملكة وهو أن يحصل للجوهر العاقل تعقل الأوليات.

الرابع[٣]: العقل بالفعل، وهو أن تحصل له مع تلك الأوليات النظريات، لا حصولاً بالفعل.

بل على أنه بحيث متى شاء صاحبه استحضرها بالفعل[٤].

الخامس[٥]: العقل المستفاد، وهو أن تكون تلك المعقولات حاضرة بالفعل. وبه يتم نوع الإنسان، وهو أقصى كمالات الإنسان، وتخدمه الاستعدادات المذكورة، وأبعد تلك الاستعدادات يخدم أقربها، وتخدم القوة النظرية القوة العملية. وتخدمها القوى البدنية وأقدمها الوهم وهي تخدم بعضها بعضاً حتى تنتهي إلى الكيفيات الفعلية وهي مخدومة بالانفعالات[٦].

---

(١) في س (ب)، وفي المطبوع كان الترقيم: ١،٢،٣،٤،٥.

(٢) في س (ج)

(٣) في س (د).

(٤) عبارة الفقرة الرابعة في المطبوع وفي س كالآتي (العقل بالفعل لا على معنى أن النفس تستحضرها بالفعل في الحال بل على أنها بحيث متى شاءت استحضرتها بالفعل) والأصل أوضح وامتن.

(٥) في س ذ.

(٦) هذه التقسيمات شائعة في كتب فلاسفتا الكندي فما بعد مع اختلافات هنا وهناك في التقاسيم الفرعية والتسميات وقد كثرت البحوث الحديثة حولها سواء بشكل مقارنة ولكل فيلسوف على حدة نكتفي هنا بمقدمة ابو ريدة لرسائل الكندي في العقل ج١، من رسائله وكذلك كتاب محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام القاهرة ١٩٥٠، بالإضافة إلى المصادر السابقة المارة في الهوامش السابقة، النجاة ص ١٦٨ فما بعد والمعتبر ج٢ فصل ٣ ص ٣٠٦ فما بعد.

سر: لابد من شيء كامل بذاته يخرج كمالات النفس من القوة إلى الفعل، فإن النفس لا تخرج إلى الفعل من القوة، وإلا لما كانت بالقوة، ومخرج النفس لولم يكن عالماً، ما أعطى العلم، فإن الشيء يستحيل أن يعطي ما ليس له [(١)].

أقول: في هذا نظر، فإنه يجوز أن تكون النفس باعتبار وجود إدراكات لها أو إرادات أو أفعال أُخرى تخرج من القوة إلى الفعل من غير مخرج.[٣٠٦]

ثم لو سلم وجود ما يقتضي الخروج لكن لا يجب أن يكون عالماً.

قوله: يستحيل أن يعطي العلم. وليس له العلم.

قلت هذا خطأ، فإن المسَخَن كيف يعطي السخونة وهو ليس[(٢)] بمُسَخِن ؟.

ربما قالوا في هذا المقام: إن القوة الجرمية إذا غابت عنها صورة[(٣)] ما، فإما أن تبقى في قوة أُخرى هي (الخزانة لها، أو يزول عنها وعن الخزانة[(٤)]) فتحتاج إلى

---

(١) هذا مبدأ أرسطو في كل فلسفته نصه « ما هو بالقوة لا يصير بالفعل الا بواسطة شيء هو بالفعل » انظر يوسف كرم ص ٢١٤ وعلى أساس هذه التقاسيم قال فلاسفتنا (بالعقل الفعال) الذي بواسطته ينتقل الانسان في العقل بالقوة أي الاستعداد والمعرفة إلى المعرفة وقد استخدم هذا المبدأ في اسناد الكثير من المبادئ والنظريات كما استدل عليه لإثبات قدم الحركة والعلم عند أرسطو وكل هذه المبادئ والنظريات تحتاج إلى تفاصيل كثيرة فنكتفي بهذا التلميح انظر المصادر السابقة وخاصة نقد المعتبر العام لمن يستدل بضرورة القول بعقل فعال كامل ومفارق ج ٢ فصل ٢٣ ص ٤١١ وقارن النجاة ص ١٩٣: ص ١٦٦ وقد نشرنا بحثنا عن نظرية الفيض.

(٢) في س(فان المسخن كيف يعطي السخونة وهو ليس بمسخن) وهكذا حركناها ولم نجد هذا المثال في الكتب التي بحوزتنا ولكن رد البغدادي على عدم ضرورة ان يكون معطي العلم لما هو بالقوة عالم بالفعل في كل الاوقات، اذ لا استحالة في ان يكون كان، بالقوة وحصل على العلم مما قبله وهكذا باستمرار. المعتبر ج٢ ص٤٧ أي ان المسِخن كيف يسخن ولم يكن هو الآخر مُسخناً قبل أن يُسخن معلوله وكان قابلاً للسخونة من مسخن قبله فلا يلزم القول بالعقل الفعال وننصح القارئ بمراجعة البغدادي نفس الموضع ليتضح له مراد قولنا ثم وجدت في كتاب الطبيعة ترجمة ابن اسحق، ان المشار اليه مراراً، مايلي: اما ان يكون المسخن هونفسه ايضاً يسخن، ج ٢، مقالة ٨، فصل ٥، (٢٥٦ ٥)سطر ٣١ وكذلك لا كان يتحرك الحركة التي تحرك فيكون المسخن تسخن).

(٣) في المطبوع وفي س (صورة ...).

(٤) بين العلامتين ساقطة من س...

كسب جديد، والنفس يعرض لها مثل هاتين الحالتين، والنفس واحدة يستحيل[1] أن يكون شيء منها مدركاً وشيء حافظاً، وخزانتها يستحيل أن تكون قوة جسمانية، فإن المعقولات لا تحل في الماديات، فللنفس معط للكمال في المبدأ ومعيد لها[2] عند الزوال، وهو العقل الفعال، وهو خزانة المعقولات، إذا اقبلت النفس إليه[3] قبلت عنه، وإذا اشتغلت بالجانب البدني، انمحت تلك الصور عنها، والتخصص ببعض إدراك المعقولات المرتسمة في العقل الفعال، هو تصرفات النفس في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المناسبة لتلك المعقولات الفائضة على النفس.

وقد يحصل هذا الاستعداد صورة عقلية لمناسبة بينهما. (والعقل الهيولاني) علة معدة[4] لهذا الاتصال (والعقل بالفعل) علة قريبة (والعقل بالملكة) علة متوسطة وحصول الأوائل[5] لا بتوسط قصد فكري. أقول:

في هذا الكلام موضع نظر، فإن لمانع أن يمنع استناد كون النفس مختلفة في سهولة الاسترجاع، وصعوبته إلى الارتسام في[6] (العقل الفعال)، بحيث إذا حصل الاتصال سهل الاسترجاع، وإذا فقد تعسر جداً، لجواز أن يقع الاختلاف في ذلك لزيادة الاستعداد الحاصل، بسبب إدراك الأمور الجزئية، أو العقلية المعدة[7] لأمثالها، ونقصانه كما قلتم من غير أن يكون ثم ارتسام[8] لتلك المقولات في (عقل فعال) بل إذا اشتد الاستعداد لحصول الإدراك الجزئي فاضت الصورة العقلية المناسبة له عن المبدأ المفارق، ثم نقول: كما قد يقع هذا[٣٠٧] الاختلاف للنفس بالنسبة إلى

---

(١) في س (ويستحيل...).

(٢) في س (معتدلة..).

(٣) في س(اقبل ...).

(٤) في المطبوع وس (علة بعيدة).

(٥) في س (يتوسط) بحذف (لا).

(٦) في س(وصعوبة الارتسام).

(٧) في س (+ المقيدة) وفي المطبوع (المقيدة)، وما اثبتناه كان بخط المؤلف.

(٨) في المطبوع، " استعداد "، والكلمة بخط المؤلف واضحة لا تقبل اللبس...

عقائدها الحقة فقد يقع لها بالنسبة إلى عقائدها الباطلة، فهل لتلك العقائد الفاسدة ارتسام في العقل الفعال أم لا ؟.

فإن قلتم بالأول لزم منه محالات: منها ارتسام النقيضين في (العقل الفعال).

ومنها حصول الخطأ في الاعتقادات[1] لذات مجردة عن المادة وعلائقها.

عندكم الخطأ في الاعتقاد إنما يحصل بسبب معارضة الوهم للعقل، فكيف تثبتون (للعقل الفعال) قوة وهمية جسمانية؟

فإن قلتم بالثاني، فقد اعترفتم بحصول الاختلاف من غير ارتسام في حافظ.

سر: قالوا المدرك من القوى، الصور[2] الجزئية الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد عن المادة وعلائقها، كما تدركه الحواس الظاهرة، فاحتياجه إلى الآلات الجسمانية ظاهر، لأن تلك الصورة إنما تدرك إذا كانت حاضرة، والمادي لا يحضر[3] عند المفارق[4].

وإنما المدرك للصورة الجزئية على تجريد تام من المادة دون علائقها كالخيال، فيحتاج أيضاً إلى آلة جسمانية، فإنا نتخيل مربعاً[5] مجنحاً بمربعيْن متساوييْن متمايزين بالوضع، فالتمايز إما أن يكون مستفاداً من الخارج وهو باطل، فإنا نتخيل ماليس في الخارج، وإما أن يستفاد من المربعين، وهو محال لأنا فرضنا تساويهما. فلم يبق إلا إن يقال: إنما يستفاد من الشيء الذي انطبعا فيه بحيث يكون أحدهما منطبعاً في جانب والآخر منطبعاً في جانب آخر. وهو المطلوب.

قالوا: والفرق بينه وبين العقل ظاهر فإن العقل يعقل مربعا كلياً ويقرن به حد التيامن تارة، وحد التياسر أُخرى، وأما هذا المربع انجزئي الذي ليس

---

(١) في س (الاعتماد)، وفي المطبوع (الاعتقاد).

(٢) في المطبوع: قالوا: المدرك في القوى للصور الجزئية، وهي خلاف مارسمه المصنف بخطه الشريف، ولمزيد من التفاصيل: ابن سينا، النجاة، ص ١٧١ ١٧٣، الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢ ص ٣٣٩.

(٣) في س (عنه..).

(٤) في س (ولما..).

(٥) في س: محتجباً.

بالفرض فليس يمكن أن يوجد له هذا الحد دون صاحبه لا لأمر به يستحق إلحاق هذا الحد به دون صاحبه، ولا الخيال يفرضه كذلك بشرط يقرنه به[1] بل يتخيله كذلك دفعة.

وأيضاً قد يتصور صورة إنسان أكبر، وآخر أصغر، والصغر[2] والكبر لا يستندان إلى الخارج، لما مر، ولا إلى الصورتين لاتفاقهما في الماهية فلا بد وأن يكون ذلك الاختلاف للمحل[3]. [٣٠٨]

وأيضاً لا يمكننا تخيل بياض وسواد في شبح واحد، ويمكننا ذلك في جزأين، ولو كان كلا الخيالين يرتسمان في غير المنقسم، لما افترق[4] الحال بين الممكن والمتعذر.

وهذه الحجج[5] لا يخفى ضعفها.

---

(١) في المطبوع وفي س (يقرب..).

(٢) في س (والصغير والكبير).

(٣) في س ذلك لاختلاف المحل.

(٤) في س افتقر.

(٥) كذلك نجد مثال اكبر واصغر والبياض والسواد ابن سينا النجاة ص ١٧٤ والرازي المباحث ج٢، ص٣٤.

المبحث السادس:

في بقية الكلام في أحوال النفس

كل واحد يشعر بذاته وبأنه[١] هو الذي اشتهى، وأن الذي اشتهى هو الذي غضب[٢]، وأن لكل شخص نفساً واحدة، فليس لبدن[٣] واحد نفسان.

ومن قال من القدماء: إن للإنسان نفساً حيوانية وللحيوان نفساً نباتية: إنما أراد به مجموع القوى النباتية والحيوانية.

وكذلك ليس لنفس واحد[٤] بدنان، وإلا كان أحد البدنين إذا أحس شيئاً واشتهى أو غضب حصل ذلك للبدن الآخر. والإنصاف يقتضي أن هذا الكلام لم تظهر استحالته بالبرهان.

سر: المشهور أن النفوس البشرية متحدة بالنوع[٥]، قالوا لأنها لو كانت مختلفة بالنوع، لكانت مركبة من الجنس والفصل، والتركيب من خواص الأجسام.

---

(١) في س (بانه) أي يحذف الواو.

(٢) هذا هو احد ادلة ابن سينا لاثبات وجود النفس كشيء واحد غير اعضاء الجسم، النجاة ص ١٨٩ ومحمود قاسم السابق ص ٩٢ والملاحظ ان الحلي استخدمه بمهارة لاثبات وحدة النفس، كذلك الاشارات، الطبيعيات النمط ٣ فصل ١ ٦ ص ٣٤٣- ٣٥٨ عن ادلته كلها.

(٣) أرسطو وأتباعه يقولون بهذا بحسب تخريج الشيخ الحلي وسبقت الاشارة إلى قولهم بوحدة النفس ولكن المعروف على الارجح ان افلاطون يقول بنفوس منفصلة، وقد سبقت المصادر.

(٤) في المطبوع وفي س (واحدة).

(٥) هذا هو مذهب ابن سينا فهو يقول: ان النفوس في الأجسام واحدة بالنوع كثيرة بالعدد. الشفاء قسم الطبيعيات ص ٢٢٢- ٢٢٣ والنجاة ص ١٨٣ فما بعد، وربما كان هو مذهب أرسطو أيضاً مع أن كل نفس يكون لها مزاجها الخاص مما يبرر الفردية واختلاف الناس في السلوك، وقد واجه ابن سينا مشكلة: إذا كان التعدد سببه الجسم فكيف تخلد النفوس الفردية ولا أجسام بعد الموت ؟ وقدم جواباً هو ان خبرة كل نفس وذكرياتها حصلت لها تميزاً من سواها وهذا ما يبرر بقاءها.

وهذه الحجة ساقطة بالكلية، فإن التركيب إنما أريد به التركيب من الأجزاء العقلية، فليس من خواص الأجسام. وكيف، وعندهم أن التركيب من الجنس والفصل قد يعرض للأجسام، والأعراض، والجواهر المفارقة عند القائل بأن الجوهر جنس.

وإن أريد به التركيب من الجواهر الجسمانية فلا شك في أنه من خواص الأجسام، ولكن الملازمة تبقى[1] في غاية المنع.

ومما احتجوا به ههنا: أن النفوس البشرية يشملها حدٌ واحد، والأشياء المختلفة لا تكون كذلك.

وهذه أسخف من الأولى، فإنكم قد اعترفتم مراراً أن هذا التعريف الذي عرفتم النفس به إنما هو تعريف رسمي، والأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في الرسوم، بحيث يجمعها رسم واحد.

ثم نقول: هذا التحديد إنما هو المفهوم عندكم من النفس، فإن ادعيتم أن حقيقة النفس الموجودة في الخارج المشار إليها ليس إلا ذلك، طالبناكم بالبرهان.

وأيضاً الحادون للنفس[٣٠٩] إنما يحدون الماهية الكلية لا أفرادها، «وتلك الماهية جاز أن تكون أفرادها مختلفة بالحقائق[2]».

ومن الناس من زعم أنها مختلفة[3] بالنوع، قال: لأن بعض النفوس تكون بالغة في الأخلاق الفاضلة، وبعضها متصف بأحد جانبي الإفراط أو التفريط وليس هذا الاختلاف لاختلاف الأمزجة فإنا نرى شخصين متقاربي الأمزجة مع التباين الكلي في أخلاقهما.

وضعف هذه الحجة لا يخفى.

---

(١) كلمة (تبقى) ساقطة من المطبوع.

(٢) بين العلامتين « » ساقط من س.

(٣) هذا اقرب شيء إلى الفارابي فهو في معظم كتبه خصوصاً آراء أهل المدينة الفاضلة يقول بنفوس مختلفة بعضها يخلد في الشقاء وبعضها يخلد في العذاب وبعضها يبلى مع الجسد وذلك كله صلاحها وعملها في الدينا، آراء، حيدر أباد ١٩٤٦، ص٥٣.

سر: ذهب المعلم الأول وأتباعه إلى أن النفس حادثة(١). وهذا حق على مذهبنا، فإنا نستدل على حدوث ما سوى الله تعالى.

وقد ذكر حجة على ذلك فقال: لو كانت النفس قديمة، لكانت إما واحدة أو كثيرة، التالي باطل، فالمقدم مثله. والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي: إنها لو كانت واحدة(٢) فبعد التعلق بالبدن إن بقيت واحدة كان زيد هو عمرو. وهو باطل، وإن تكثرت فالتكثر إنما يكون بالانقسام والانقسام إنما يكون في خواص الأجسام.

ولو كانت كثيرة فالكثرة إما تكون بالذاتيات(٣)، فيلزم أن تكون مختلفة بالنوع، وقد أبطلوه بما مر. وإما أن تكون بالعوارض، إما أن تكون بسبب المادة، و قبل التعلق بالبدن لا مادة، فإن مادة النفس إنما هي البدن.

واعلم أن لهذه الحجة تعلقاً قوياً باتحاد النفوس بالنوع مع أنه لم يبرهن على ذلك بأكثر مما مضى(٤)، وقد عرفت ضعفه.

---

(١) مذهب المؤلف هو مذهب المتكلمين والحدوث عند هؤلاء من عدم محض بفعل الهي مباشر حتى وان كان بواسطة الابوين وقوى طبيعية أُخرى ويذهب أرسطو إلى غير ذلك فان الهيولى والصورة كلاهما عنده ازليتان فالأنواع والأجناس أزلية أبدية والأفراد محدثون بمعنى تعين مدة، لبداية الفرد وأُخرى لانحلاله، وأرسطو لا يقول بأحداث الهي، والله عنده علة غائية فقط وهو ينكر الخلود الفردي والنوع عنده له وجود ذهني فقط اذ المتعين دائماً الافراد بل مذهب أرسطو يختلف عن مذهب اصحابه في النفس مثل الفارابي وابن سينا ومعظم فلاسفتنا عدا ابن رشد منهم افلاطونيون من ناحية قولهم بخلود فردي للنفوس وبحدوث لها يختلف بعض الشيء عن أرسطو، على ان الحلي من المتأخرين إلى ابن سينا رغم ان الاخير ينكر البعث الجسدي انظر تهافت الفلاسفة المسائل من (١٨-٢٠) وتهافت التهافت كذلك، والمواضع السابقة من كتابنا حوار ص١٤٤- ١٥٩، وحواشيهما.

(٢) في س (قديمة).

(٣) في س (بالذات).

(٤) يقول الرازي في المباحث المشرقية « زعم الشيخ يقصد ابن سينا ان النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلاً عن حجة. وصاحب المعتبر، انكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيها واعترض بعد ذلك التطويل بانه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه، المباحث ج٢، ص٣٨٣ فما بعد، وعن ابن سينا انظر الحواشي، ٨١، ٩، أعلاها.

قال بعض المتأخرين: لم لا يجوز أن يكون اختلافهما بالعوارض المادية؟.

قوله: قبل التعلق بالبدن لا مادة ممنوع، لجواز تعلقها ببدن آخر غير الأول على سبيل التناسخ، فلهذه الحجة توقف على إبطال التناسخ، مع أن حجتهم على إبطال التناسخ متوقفة على الحدوث ما يأتي فيلزم الدور.

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأنه قد سلم أن النفوس متحدة بالنوع، ولا شك أن المتحدة بالنوع متفقة في التعلقات، فيستحيل تعلقها بأمور مختلفة كالمواد وغيرها، ويمتنع تعلق الأمور المختلفة بها مع اتحادها النوعي، لامتناع الترجيح من غير مرجح، فإذن هي غير متكثرة أصلاً.[٣١٠]

أقول لا استبعاد في أن يكون سبب التخصيص في تعلق بعض النفوس ببعض الأبدان هو الاستعدادات الحاصلة[١] من الأبدان كما قالوا في ابتداء خلق النفس.

واحتج القائلون بالقدم بأن كل كائن فاسد والنفس ليست فاسدة. فهي ليست كائنة. والمقدمتان ممنوعتان.

أما الصغرى فلما مر. وأما الكبرى فلما يأتي.

سر: القائلون بقدم النفوس و هم أفلاطن[٢] وأشياعه[٣]، اختلفوا في جواز انفكاكها عن التعلق البدني.

فجوزه قوم وأنكره آخرون. والمنكرون هم القائلون بالتناسخ.

---

(١) في المطبوع (من...).

(٢) هذا هو الشائع عن افلاطون، والصحيح انه يرى ان الصانع اوجد النفس الكلية بعد ان ظل غير صانع وليس مع سوى الهيولى أو المادة الأولى ثم صنع نفوس الكواكب والنفوس البشرية وسواها وسبب التوهم ان افلاطون يقول بوجود النفوس قبل الاجسام ثم هبطت اليها وكذلك يقول بالتناسخ وعلى كل حال فهو لا يقول بحدوثها مع المزاج أو النطفة كما يقول أرسطو وابن سينا. انظر كرم، ص ٨٥، اما اتباعه، فليس المقصود بهم من يقول بخلود النفس من مفكرينا، بل المقصود بهم هنا من يقول بوجود النفس قبل الاجسام فيكون المراد بهم حسب علمنا الرازي ابن زكريا فهذا هو مذهبه، كراوس، رسائل الرازي القاهرة ١٩٣٩.

(٣) في المطبوع وفي س (اتباعه).

فمنهم من منع من انتقال نفس بدن إنساني إلى غير نوع ذلك البدن. ومنهم من جوز الانتقال إلى بدن حيواني[1] وهذا يسمى المسخ.

ومنهم من جوز الانتقال إلى جسم نباتي وهذا يسمى فسخاً ومنهم من جوز الانتقال إلى الجماد. وهذا يسمى رسخاً.

وقد صدر عن القوم حجج في إبطال التناسخ.

إحداها[2]: أن النفس لو كانت قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة بغيره، لتذكرت أحوالها وعوارضها التي عرضت لها سالفاً.

ولمانع أن يمنع الملازمة، لجواز أن يكون التذكر مشروطاً بمفارقة البدن المصاحب لتلك الأحوال.

ثانيها: إن النفس حادثة، والحادث لا بد له من استعداد حادث للقابل.

فإن العلة الفاعلية قديمة عامة الفيض، وقابل النفس هو البدن، فحدوث النفس مشروط بحدوث مزاج مستعد[3] لتلك النفس إذا حدث فاضت النفس عن مبدئها المفارق، فالبدن الحادث لو انتقلت إليه نفس مستتسخة مع وجوب حدوث نفس أُخرى له لتعلقت نفسان ببدن واحد، قد مر بطلانه.

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة.

أما أولا: فلبنائها على الحدوث الذي بينا إبطال حجتهم فيه.

وأما ثانياً فلحصرهم الاستعداد في البدن الحادث.[٣١١] وأما ثالثاً: فلإيجابهم حدوث نفس أُخرى عند حدوث البدن، فإن لقائل أن يقول جاز أن تتعلق النفس بذلك البدن، لأن البدن غير مستعد إلا لتلك النفس، على تقدير أن تكون النفوس مختلفة، أو لأن النفس المنتقلة إليه تعلقت به أولاً على سبيل الاتفاق.

---

(١) في المطبوع (بدن حيوان...).

(٢) في س (احديها) والمطبوع (إحداهما) انظر حجج القوم ابن سينا رسالة اضحوية، ص٨١ فما بعد حيث يبطل التناسخ.

(٣) في س (مستتد).

ثالثها: إن النفس المستنسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول أو قبله أو بعده.

فإن اتصلت به في تلك الحالة « فالبدن الثاني حدث في تلك الحالة، أو قبلها فإن كان في تلك الحالة[1]» فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة والأبدان الحادثة متساوياً أو يتفاوت.

وعلى تقدير التساوي يجب اتصال فناء كل بدن بكون بدن، وأن يكون عدد الكائنات من الأبدان والفاسدات منها متساوياً وهما محالان.

وعلى تقدير التفاوت لا تساوت إن كان عدد النفوس اكثر، فإن[2] في استحقاق تعلقها ببدن واحد، لزم إما تعلق الجميع به، أو أن لايتعلق به شيء منها وهما محالان، وإن اختلفت[3] وجب تعليق البعض دون الباقي[4]، وهو محال.

وإن كان الأكثر هو عدد الأبدان فإن تعلقت نفس[5] بأكثر من بدن واحد، لزم المحال، وإلا لزم تعطل بعض الأبدان المستحقة لفيضان النفس عن الاتصال به. لايقال: تتصل بعض النفوس ببعض تلك الأبدان، وتحدث للباقي نفوس أُخر.

لأنا نقول: لا أولوية في اختصاص أحد الأبدان بإحداث نفس له دون بعضها.

وإن كان البدن المنتقل إليه قد حدث قبل تلك الحالة، لزم إما اتصال نفسين ببدن، أو تعطيله مدة عن التعلق.

وإن كان اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأول لزم إما تعلقها بهما[6] أو تعطيل الأول مع استعداده.

---

(١) بين العلامتين «...» ساقط من س.

(٢) في س (مفاوت).

(٣) في س (اختلفت).

(٤) في س(البعض).

(٥) كلمة (نفس) ساقطة من س.

(٦) في س(بها).

وإن كان اتصالها بعد فساد الأول بزمان، كانت معطلة في ذلك الزمان، ولأن بقاءها زماناً غير متعلقة يقتضي تجويز بقائها سائر الأزمنة.

وهذه الحجة مع بسطها وتطويلها لا تخلو عن مقامات صعبة[1] لا تتم لهم وهي ظاهرة.[٣١٢]

سر: اتفق الجمهور منهم على أن النفس الإنسانية لا تفسد بفساد البدن الواحد[2] ولهم حجتان[3]:

الأولى: إن كل ما يفسد بفساد شيء فله تعلق به، وتعلق النفس بالبدن ليس تعلق الانطباع، ولا تعلق العلية فإن الجسم[4] ليس علة لما ليس بجسم،على ما يأتي، ولا تعلق المكافئ في الوجود، لأنهما[5] لو تكافئا لذاتيهما، كانا[6] متضايفين. هذا خلف.

وإن تكافئا لعارضهما لزم من عدم أحدهما عدم الإضافة العارضة لا ذات المضاف.

وإذا انتفى التعلق بينهما لم يلزم من عدم البدن عدم النفس.

الثانية: كل قابل للعدم فهو[7] مركب، ولا شيء من النفس بمركب، فلا شيء من النفس بقابل للعدم.

---

(١) في المطبوع وفي س (ضعيفة).

(٢) في س (لبدن واحد).

(٣) نعم هو قول معظم الفلاسفة المسلمين والوسيطين والافلاطونيين، وحججهم كثيرة كما اشرنا سابقاً واشهرها المنسوبة لابن سينا، والحلي يورد الضعيف من حججهم، انظر النجاة، ص ١٧٤ ١٨٢، ورسالة أضحوية ص ٩٤ فما بعد والشفاء قسم النفس ص ٢٢٠ فما بعد، والمقاصد، فيه ذكر احد عشر دليلا على روحيتها وعدم فنائها، ص ٣٦٢- ٣٦٩ والرازي، المباحث ج ٢٢ ص ٣٨٩، والمعتبر ج ٢ ص ٣٦٨ فما بعد واختلف الشراح في مدلول كلام أرسطو في كتاب النفس ص ١١٢- ١١٣، وانظر، كذلك، كرم، ص ١٦٥- ١٦٧.

(٤) في س(النفس).

(٥) في س((لأنها).

(٦) في س،(لكانا...).

(٧) كلمة (فهو) ساقطة من س.

أما الصغرى فلأن القابل يوجد مع المقبول، ولا يمكن وجود الشيء مع عدمه، فلا بد من محل يكون قابلاً لإمكان العدم، فيكون له صورة فيكون مركباً من المادة و الصورة.

أما الكبرى فلأن كل مركب جسم، ولأن النفس لو كانت مركبة من المادة والصورة نقلنا الكلام إلى مادتها، وقلنا: إنها غير قابلة للفساد وإلا لكانت لها هيولى وتسلسل.

أقول هاتان الحجتان رديئتان جداً:

أما الأولى: فلأنها ليست عامة ومع ذلك فلا تخلو من اختلال فإن لقائل أن يقول: ما برهان الحصر للتعلق فيما ذكرتم؟ وسيأتي الكلام فيه.

ثم نقول:

لم لا يكون بينهما تعلق العلية، أليس من مذهبكم أن الحوادث لاتحدث إلا بوجود استعداد بمستعد ؟ فيكون لوجود المستعد مدخل في علية الوجود ؟.

قالوا: إنه علة في الحدوث ولا يلزم من كونه علة للحدوث كونه علة للعدم.
قلنا: مسلم أنه لايلزم، لكن (لم لا يجوز أن يكون علة؟ وأيضاً)[1] لم لا يكون بينهما تعلق التكافؤ، ويكون ذلك بسبب عارض يلزم من زواله زوالهما، كما تقولون في العلم، فإنه عندكم من باب الكيف،[٣١٣] ويلزمه الإضافة إلى المعلوم ويلزم من تغير الإضافة تغير العلم.

وأما الثانية: فلأن صغراها في غاية المنع.

قولهم القابل يوجد مع المقبول.

قلنا أين البرهان على هذه المقدمة؟ فإنها مبنية على أن الإمكان أمر ثبوتي وسيأتي إبطاله.

ثم نقول كيف تحكمون بقبول بعض الأعراض البسيطة للعدم

قالوا: القابل هو المحل.

قلنا: فليكن القابل هنا هو البدن.

---

(١) بين العلامتين ساقطة من س.

قال بعض المتأخرين: الحدوث والعدم متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما، فإن جعلتم محل أحدهما هو البدن، فليكن البدن هو محل الآخر.

أجاب عن هذا بعض المحققين: بأن كون الشيء محلاً لإمكان وجود ما هو مباين القوام[1] له أو لإمكان[2] فساده، غير معقول، فإن معنى كون الجسم قابلاً لوجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه. وكذلك الفساد، لذلك امتنع كَون الشيء محلاً لإمكان فساده.

فالبدن ليس بمحل لامكان وجود النفس من حيث هو مباين، ولا لإمكان فسادها بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية تقارنه وتقومه نوعاً محصلاً، ووجود تلك الصورة غير ممكن إلا مع مبدئها القريب بالذات، وهو النفس، فحدث بسبب استعداده ذلك، مبدأ للصورة المقاربة له[3] المقومة إياه وعلى وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن، إذا زال عنه ما كان البدن فقد محلاً يحتاج إلى حدوث النفس أعني الهيئة المخصوصة فيبقى البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقاربة به[4] وزال ذلك الارتباط عنه فقط[5] وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات متأثر عنه فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ[٣١٤] صورة لا من حيث هي موجود مجرد، وليس لِشرط في وجودها، والشيء، إذا حدث فلا يفسد بفساد ماهو شرط في حدوثه كالبيت الباقي بعد موت البنّاء الذي كان شرطاً في حدوثه. فإن قيل:

---

(١) في س (مباين في القوام).

(٢) في س (أو لان امكان).

(٣) كلمة (له) ساقطة من س ومن المطبوع.

(٤) كلمة (به) ساقطة من س.

(٥) كلمة (فقط) ساقطة من س.

لم توجب[1] استجابة البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استجابة لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الآخرين؟ قلنا: لأن «ما يقتضي حدوث معلول فإنما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها[2]»، وما يقتضي فساد معلول لايقتضي فساد العلل، بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدمياً.

أقول[3] : كما جاز أن يكون البدن شرطاً في الحدوث جاز ان يكون شرطاً في الوجود فإن وجود المعلول لايستلزم وجود سائر علله، فالبدن لما كان شرطاً في حدوث الصورة الإنسانية، وشرطاً في بقائها المستند إلى مبدئها، جاز أن يكون المبدأ مشروطاً بالبدن وقوله:

العلة يستلزم[4] عدمها عدم بعض الشروط لا على التعيين، مسلم، ولكن جاز ان يستلزم عدم هذا الشرط المعين فلابد من نفي هذا الجائز، ومن المعلوم أن نفي اللزوم[5] لا يستلزم نفي الجواز.

وأما الكبرى فإنها ممنوعة أيضاً.

قوله: في الأول " كل مركب جسم " قلنا:

مضى الكلام فيه.

قوله: " مادة النفس باقية "، قلنا: مسلم لكن لايلزم من بقاء المادة بقاء النفس.

قال بعض المحققين: جواباً عن هذا: المادة التي للنفس لايجوز أن تكون ذات وضع، لأن ذا الوضع ليس جزءاً مما لاوضع له، وإذا لم تكن ذات وضع فلا تخلو: إما أن يمكن وجودها بانفرادها أو لا.[٣١٥].

---

(١) في المطبوع وفي (س) أوجبت.

(٢) بين العلامتين « » ساقط من س.

(٣) في س (نقول).

(٤) في س (تستلزم).

(٥) في س (الملزوم).

والأول يلزم منه أن تكون عاقلة فتكون هي النفس والثاني لايخلو إما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لا: والأول. يلزم منه أن تكون عاقلة فتكون هي النفس. والثاني: لا يخلو إما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لا.

فالأول يلزم منه أن تكون النفس غير فاعلة[1] بانفرادها وهو باطل.

والثاني يلزم منه تجويز بقائها مع عدم البدن.

أقول: سيأتي إبطال حجتهم على أن كل مجرد عاقل.

سلمنا، لكن لا يلزم أن يكون هو النفس. سلمنا لكن لم لايكون للبدن تأثير في إقامتها ؟ بمعنى أنه يكون شرطاً في وجودها. قوله:

"يلزم أن لا يكون لها فعل بانفرادها ".

قلنا: لانسلم، فان المشروط بأمر إذا اقتضى شيئا من حيث هو هو، لايلزم أن يكون لشرطه[2] مدخلاً في الاقتضاء. سلمناه، لكن لانسلم استحالته.

قوله: على التقدير الثاني يلزم جواز بقائها مع عدم البدن.

قلنا: نعم، ولكن هذا ليس بتام في الدلالة على امتناع بقائها.

قال بعض المتأخرين: النفس داخلة تحت الجوهر، وهو جنس، فلها فصل، والجنس والفصل مادة وصورة باعتبار.

أجاب بعض المحققين: بأن هذا مغالطة باشتراك الاسم، فإن المادة والصورة تقعان على ما ذكره، وعلى جزأي الجسم بالتشابه.

أقول: لا نزاع في أن وقوع المادة والصورة على هذين الأمرين بالاشتراك، ولكن المادة التي هي باعتبار ما جنساً[3] من مقومات الماهية.

---

(١) في المطبوع وفي س عاقلة وفي الاصل كان المؤلف قد كتب أو لا عاقلة ثم شطبها وكتب فاعلة وهو الصحيح.

(٢) في س (لشروطه...).

(٣) في المطبوع وفي، س جنس.

وكذلك الصورة التي هي باعتبار فصلاً،[1] فجاز أن تكون تلك المادة محلاً لأماكن عدم تلك الصورة، إلا أن يقال: الفصل علة[2]،ومتى عدم، الحصة من الجنس، وحينئذ يمنع عليه الفصل.

سر: " الفكر " حركة ذهن الإنسان إلى المبادئ لينتقل منها إلى المطالب. "والحدس" هو سرعة هجوم النفس إلى نيل الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو نيل الحد الأكبر إذا وجد الأوسط.

وبالجملة شدة تأتي الانتقال من المعلوم إلى المجهول.

قالوا: فإذا بلغت النفس إلى حد يتأتي لها الإدراك[3] للحد الأوسط من غير تجشم كسب جديد في جميع معقولاتها، فهي ذات قوة قدسية، ولا امتناع في وجودها، كما يمكن وجود إنسان يتعسر عليه الوصول إلى الأوسط في جميع تعقلاته.[٣١٦].

وأما " الذهن " فهو قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء."

والفهم " جودة[4] تهيؤ هذه القوة لتصور ما يرد[5] عليها من خارج.

" والذكاء " شدة القوة الذهنية.

" والصناعة"، ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير رؤية.

سر: من الناس من أثبت للحيوانات نفوساً ناطقة، لأنها مدركة للكليات من حيث أنها مدركة للجزئيات، والمدرك للمركب مدرك للأجزاء، ولأن الحيوان إنما يقصد حركة كلية، لأنه لو قصد حركة جزئية، لكان قصده لتلك الحركة مسبوقاً بتحقق تلك الحركة التي لا تتحقق إلا بالقصد.

واعلم أن في هاتين الحجتين نظراً.

---

(١) في س فصل وفي الأصل فصلاً والتصويب من س.

(٢) في المطبوع وفي س (الا ان يقال ان الفصل علة).

(٣) في س (الانتقال إلى الحد ...).

(٤) كلمة (جوده) ساقطة من س.

(٥) في س (ما ورد عليها).

أما الأولى: فلأن المدرك من العقول للجزئيات يدرك الكليات. أما الإدراك الحسي الذي لا يتعقل الأجزاء التي للمحسوس فإنه[1] لايلزم من تحققه تحقق الإدراك العقلي.

وأما الثانية: فلأن تحقق ذلك الجزئي[2] الذي جعل شرطاً في القصد ليس هو التحقق الخارجي حتى يلزم الدور إنما هو التحقق الخيالي.

وليكن هذا آخر ما نورده من هذا الفن حامدين الله تعالى ومصلين على رسوله محمد وعلى آله الطاهرين.

---

(١) في س (فلا يلزم).

(٢) في س (الجزء).

المراجع

(١) ادم متز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جزءان، نقله الى العربية د. محمد عبد الهادي ابو ريده، ط١، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١.

(٢) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق، جزءان القاهرة ١٩٦٨

(٣) الالوسي، د. حسام محيي الدين.

(حوار بين الفلاسفة والمتكلمين) ط١ / بغداد ١٩٦٧.

(٤) (الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم) ط١، بيروت ١٩٨٠.

(٥) (دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي) ط١،(المؤسسة العامة للدراسات والنشر بيروت / ١٩٨٠.

(٦) (فلسفة الكندي، آراء القدامى والمحدثين فيه)، ط١ دار الطليعه بيروت ١٩٨٥

(٧) (من الميثولوجيا الى الفلسفة) ط٣، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٥.

(٨) (الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة) بحث في مجلة افاق عربية، بغداد،العدد ٥١ / ١٩٨٥.

(٩) (الفلسفة والانسان)، ط١، مطبعة دار الحكمة، بغداد ١٩٩٠.

(١٠) الاعسم، د.عبد الامير (رسائل منطقيه في الحدود للفلاسفة العرب)، دار المناهل بيروت ١٩٩٣.

(١١) (ابن رشد والعالم) ضمن الجزء الاول من بحوث الندوة العربية لذكرى وفاة ابن رشد في بغداد /١٩٩٨).

(١٢) أحمد امين : (ضحى الاسلام) ثلاث اجزاء، ط٦، لجنة التأليف والترجمة

والنشر القاهرة ١٩٦١.

(١٣) احمد سليم سعدان (مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام) الكويت سلسلة كتب عالم المعرفة، ١٩٨٨.

(١٤) اسماعيل باشا بن محمد بن مير سليم البغدادي : (ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون) مجلدان، بيروت، دار الفكر ١٩٨٢.

(١٥) (هدية العارفين، اسماء المؤلفين واثار المصنفيين في كشف الظنون)، دار الفكر.

(١٦) اسماعيل مظهر : (تاريخ الفكر العربي في نشوئه وتطوره) دار الكاتب العربي، بيروت (بلا تأريخ).

(١٧) امير علي مؤلف كتاب (روح الاسلام) : (مختصر تاريخ العرب) نقله الى العربية عفيف بعلبكي / بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦١.

(١٨) ابو زهرة، الشيخ محمد ابو زهرة : (الامام الصادق) — حياته وعصره — اراؤه الفقهية — القاهرة — دار الثقافة العربية.

(١٩) (الامام ابو حنيفه)، ط٢، دار الفكر العربي ١٩٤٧.

(٢٠) (الامام الشافعي)، ط٢: دار الحمامي للطباعة / القاهرة ١٩٤٨.

(٢١) ابو العلاء عفيفي، الملامتية والصوفية، دار الشعب، القاهرة/ ١٩٤٥.

(٢٢) التصوف والثورة الروحية...، بيروت، بلا تأريخ.

(٢٣) بارتولد،(تاريخ الحضارة الاسلامية) نقله من التركية الى العربية حمزه طاهر،مطبعة المعارف، مصر ١٩٤٢.

(٢٤) البحراني، الشيخ يوسف بن احمد،(ت١١٨٦ / ١٧٧٢ م). لؤلؤة البحرين...،مطبعة النعمان، النجف، بلا تأريخ.

(٢٥) بدري محمد فهد : (العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري) مطبعة الارشاد،

بغداد، حزيران ١٩٦٧.
(٢٦) العراق في العصر العباسي المتأخر، بغداد / ١٩٨٧.
(٢٧) بدوي، د. عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، القاهر ١٩٥٨م.
(٢٨) خريف الفكر اليوناني، القاهرة ١٩٥٩م
(٢٩) مذاهب الإسلاميين، بيروت / ١٩٧١.
(٣٠) برو كلمان، كارل : (تاريخ الادب العربي) ترجمة د. عبد الحميد النجار، مطبعة دار المعارف، مصر ١٩٦٢.
(٣١) الجابري / علي حسين : (العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية) مجلة المورد / العدد ٣/مجلد ١٧ بغداد ١٩٨٨، ص(٣٢-٦٦).
(٣٢) (بيت الحكمة البغدادي، الانجاز الفلسفي بين اليوم والامس) ضمن كتاب (بيت الحكمة) بغداد كانون الثاني ١٩٩٧.
(٣٣) فلسفة التأريخ في الفكر العربي المعاصر، بغداد / ١٩٩٣.
(٣٤) العرب بين منطقي الحوار والصراع، دار الشؤون الثقافية، بغداد / ١٩٩٦.
(٣٥) الجابري : محمد عابد (نحن والتراث قراءه معاصرة في تراثنا الفلسفي) الدار البيضاء ١٩٨٣.
(٣٦) (المنهجية في الادب والعلوم الانسانية)، الدار البيضاء ١٩٨٦.
(٣٧) التراث ومشكلة المنهج) مجلة المستقبل العربي، العدد ٨٣ / كانون الثاني ١٩٨٦.
(٣٨) (قضايا في الفكر والمعاصرة) بيروت، حزيران ١٩٩٧.
(٣٩) بنية العقل العربي، ط٩، بيروت / ١٩٩٧.
(٤٠) تكوين العقل العربي، ط٧، بيروت / ١٩٩٨.
(٤١) جب هاملتون : (دراسات في حضارة الاسلام) ترجمة الدكتور احسان عباس والدكتور محمد يوسف نجم مطبعة دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤.

(٤٢) جرجي زيدان : (تاريخ التمدن الاسلامي)، صدر عن دار الهلال، راجعه وعلق عليه الدكتور حسين مؤنس.
(٤٣) جولد تسهير، اجناس : (العقيدة والشريعة في الاسلام) ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى واخرون، ط٢،مصر ١٩٤٦.
(٤٤) الجميلي، د. رشيد عبد الله. محاضرات في الفكر السياسي، معهد التأريخ العربي، بغداد / ٢٠٠٣.
(٤٥) حملة هولاكو على العراق، مجلة المورد، ج٨، العدد ٤، سنة ١٩٧٩.
(٤٦) جوستاف فون : (حضارة الاسلام) ترجمة عبد العزيز توفيق واخرون، دار مصر للطباعة.
(٤٧) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كاتب حلبي : (كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون) مجلدان، بيروت دار الفكر ١٩٨٢.
(٤٨) حسين امين،الدكتور. العراق في العصر السلجوقي، بغداد / ١٩٦٥.
(٤٩) حسين، الدكتور علي صافي. الادب الصوفي في القرن السابع الهجري، القاهرة /١٩٧٢.
(٥٠) حمدي، حافظ احمد. الدولة الخوارزمية والمغول، بغداد / ١٩٨٦.
(٥١) الحيدري، محمد تقي : (اصول الفقة) النجف ١٩٥٦.
(٥٢) خصباك، الدكتور جعفر حسين. العراق في عهد المغول، بغداد / ١٩٨٦.
(٥٣) الدوري، عبد العزيز : (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي) دار الطليعة، بيروت ١٩٦٩.
(٥٤) دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد / ١٩٤٥.
(٥٥) دوزي، رينهارت : (تكملة المعاجم العربية) ترجمة محمد سليم النعيمي، مراجعة جمال الخياط الجزء الثامن – حرف ف-ق-، دار الشؤون الثقافية / بغداد ١٩٩٧.

(٥٦) دي بور، ت ج : (تاريخ الفلسفة في الاسلام)، ترجمة عبد الهادي ابو ريده، القاهرة ١٩٥٧.

(٥٧) ديكارت : (مبادئ الفلسفة) ترجمة عثمان امين، القاهرة ١٩٦٥.

(٥٨) رشدي محمد عرسان عليان : (العقل عند الشيعة الامامية)، مطبعة دار السلام، بغداد ١٩٥٣.

(٥٩) رشيد الجميلي : (حركة الترجمة في الشرق في القرنين الثالث والرابع) بغداد، ١٩٩٢.

(٦٠) روزنثال، فرانز : (الموسوعة الفلسفية)، موسكو ١٩٨٥.

(٦١) الزركان، دكتور محمد صالح. فخر الدين الرازي، القاهرة، دار الفكر، بلا تأريخ.

(٦٢) زكي نجيب محمود : (نافذة على فلسفة العصر) الكويت ١٩٨٢.

(٦٣) (تجديد الفكر العربي) بيروت ١٩٨٤.

(٦٤) سليمان دنيا : (تاريخ الفلسفة اليونانية)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر ١٩٣٦.

(٦٥) سوسه، احمد : (دليل خارطة بغداد المفصل) بالاشتراك مع الكتور مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٥٦.

(٦٦) (فيضانات بغداد في التاريخ) مطبعة الاديب، بغداد ١٩٦٥.

(٦٧) الشبيبي، الشيخ محمد رضا : (مؤرخ العراق ابن الفوطي) ج١ مطبعة التفيض بغداد ١٩٥٠، ج٢ مطبعة المجمع العلمي العراقي بغداد ١٩٥٨.

(٦٨) الشيبي، كامل مصطفى : (الصلة بين التصوف والتشيع) جزءان، بغداد ١٩٦٣ — ١٩٦٤.

(٦٩) (الفكر الشيعي والنزعات الصوفيه) مكتبة النهضة، بغداد/ ١٩٦٦.

(٧٠) شوقي ضيف : (المدارس النحويه) القاهرة ١٩٦٤.

(٧١) صالح احمد العلي : (مقدمة كتاب بغداد مدينة السلام) باريس / ١٩٧٧.

(٧٢) صالح مهدي الهاشم : (ن والقلم وما يسطرون) مجلة البلاغ / العدد الثاني، ايار /١٩٧٠، ص ٤٢- ٤٧.

(٧٣) (مقدمة كتاب الاسرار الخفية في العلوم العقلية)، بيروت ١٩٧٥.

(٧٤) (الثقافة، المدنية، الحضارة) مجلة الاديب المعاصر، بغداد ١٩٩٩.

(٧٥) (الخطاب النقدي واشكالية الديمقراطية) ضمن بحوث الندوة الفلسفية الثانية / الجامعة الاردنية ٢٢-٢٤ /شباط/٢٠٠٠.

(٧٦) الترجمة وروادها في بيت الحكمة،ضمن كتاب بيت الحكمة العباسي...بغداد،٢٠٠١.

(٧٧) مدرسة بغداد الفلسفية،عمان، دار الكرمل،٢٠٠٠.

(٧٨) شك الفيلسوف الغزالي،المؤتمر الفلسفي الثالث،بيت الحكمة،بغداد،٢٠٠٢.

(٧٩) لماذا فلسفة التاريخ؟ دراسة مستقبلية،مجلة اتجاه،بيروت،٢٠٠١.

(٨٠) الفكر الفلسفي في القرن الثالث، دراسة في الاصول والاتابع، رسالة ماجستير، ٢٠٠٠.

(٨١) الطهراني، الشيخ محسن اغا بزرك. الذريعة الى تصانيف الشيعة، طهران، اخراج علي تقي، عدة اجزاء.

(٨٢) الانوار الساطعة في المائة السابعة، تحقيق علي تقي، بيروت / ١٩٧٢.

(٨٣) طيب تيزيني : (فيما بين الفلسفة والتراث)، الفصل الخامس عشر من كتاب الفلسفة العربية.

(٨٤) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٨٥) عبد الستار الراوي : (ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد) بغداد /١٩٨٢.

(٨٦) (فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية)، دار الحرية، بغداد /١٩٨٤.

(٨٧) (مقدمات مستقبلية في فكر ابن رشد) ضمن الجزء الاول في كتاب الندوة العربية ١٩٩٨.

(٨٨) عبد الجبار ناجي : (بيت الحكمة رؤية تاريخية)، ضمن كتاب (بيت الحكمة... الماضي والحاضر)، بغداد كانون الثاني / ١٩٩٧.

(٨٩) عبد الله نعمه : (فلاسفة الشيعة / حياتهم واراؤهم)، منشورات مكتبة الحياة، بيروت (بلا تأريخ).

(٩٠) عبد الحميد العلوجي وكوركيس عواد : (جمهرة المراجع البغدادية) / بغداد / ١٩٦٢.

(٩١) عبد الكريم زيدان : (المدخل لدراسة الشريعة)، بغداد ١٩٦٤.

(٩٢) عبد المنعم ماجد : (تاريخ الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى)، ط٢، القاهرة ١٩٧٢.

(٩٣) عبد الهادي ابو ريدة :

(٩٤) (النظام) القاهرة ١٩٥٤. مقدمة كتاب دي بور(تاريخ الفلسفة في الاسلام) القاهرة ١٩٥٧.

(٩٥) عبد الوهاب عزام : (التصوف وفريد الدين عزام) / مصر ١٩٤٥.

(٩٦) العبيدي، حسن مجيد. العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت / ١٩٩٥.

(٩٧) نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد / ١٩٨٧.

(٩٨) املاءات الدكتور العبيدي، بغداد / ٢٠٠٤.

(٩٩) العقاد، عباس محمود : (الفلسفة القرانية)، صيدا – بيروت.

(١٠٠) عرفان عبد الحميد : (الفلسفة في الاسلام)، بغداد ١٩٨٤.

(١٠١) دراسات في الفكر الاسلامي.

(١٠٢) فروخ، د. عمر. تأ ريخ العلوم عند العرب، بيروت / ١٩٧٠.

(١٠٣) القزاز، محمد صالح داود: الحياة السياسية في العراق في العصر

العباسي الاخير، النجف / ١٩٧٥.
(١٠٤) المامقاني، الشيخ عبد الله. تنقيح المقال في احوال الرجال، المطبعة المرتضوية،النجف / ١٩٩٣.
(١٠٥) محمد مصطفى حلمي : (الحياة الروحية في الاسلام) القاهرة ١٩٤٥.
(١٠٦) محمد يوسف موسى : (مقدمة كتاب العقيدة والشريعة) لجولد تسهير، القاهرة ١٩٤٦.
(١٠٧) (تاريخ الفقة الاسلامي) القاهرة ١٩٥٨.
(١٠٨) المظفر / محمد رضا : (اصول الفقة) ثلاثة اجزاء، النجف ١٩٦٨.
(١٠٩) محفوظ، د. حسين علي محفوظ. البريد في التراث، مركز احياء التراث، بغداد / ١٩٩٨.
(١١٠) املاءات الدكتور حسين علي محفوظ، بغداد / ٢٠٠٣.
(١١١) مهدي المخزومي : (مدرسة الكوفة النحوية) بغداد ١٩٦٠.
(١١٢) محمود قاسم، الدكتور. محي الدين ابن عربي، القاهرة / ١٩٧٢.
(١١٣) مصطفى جواد، الدكتور. من التراث العربي، بغداد / ١٩٧٥.
(١١٤) مصطفى عبد الرزاق،الدكتور. (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، القاهرة ١٩٤٧.
(١١٥) ناجي التكريتي، الدكتور. (مدرسة بغداد الفلسفية)، ضمن كتاب (حضارة العراق)، ج٨، بغداد ١٩٨٥.
(١١٦) النبال، د. محمد. الحقيقة التأريخية للتصوف الاسلامي، تونس / ١٩٧١.
(١١٧) النشار، د.علي سامي : (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام) القاهرة ١٩٦٦.
(١١٨) نصر، د. سيد حسين. ثلاث حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي،

دار النهار، بيروت / ١٩٧١.

(١١٩) يوسف كرم : (تاريخ الفلسفة اليونانية) القاهرة ١٩٥٣.

(١٢٠) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ترجمة نصير مروه وحسن قبيس،لبنان ١٩٦٦.

الفهرس